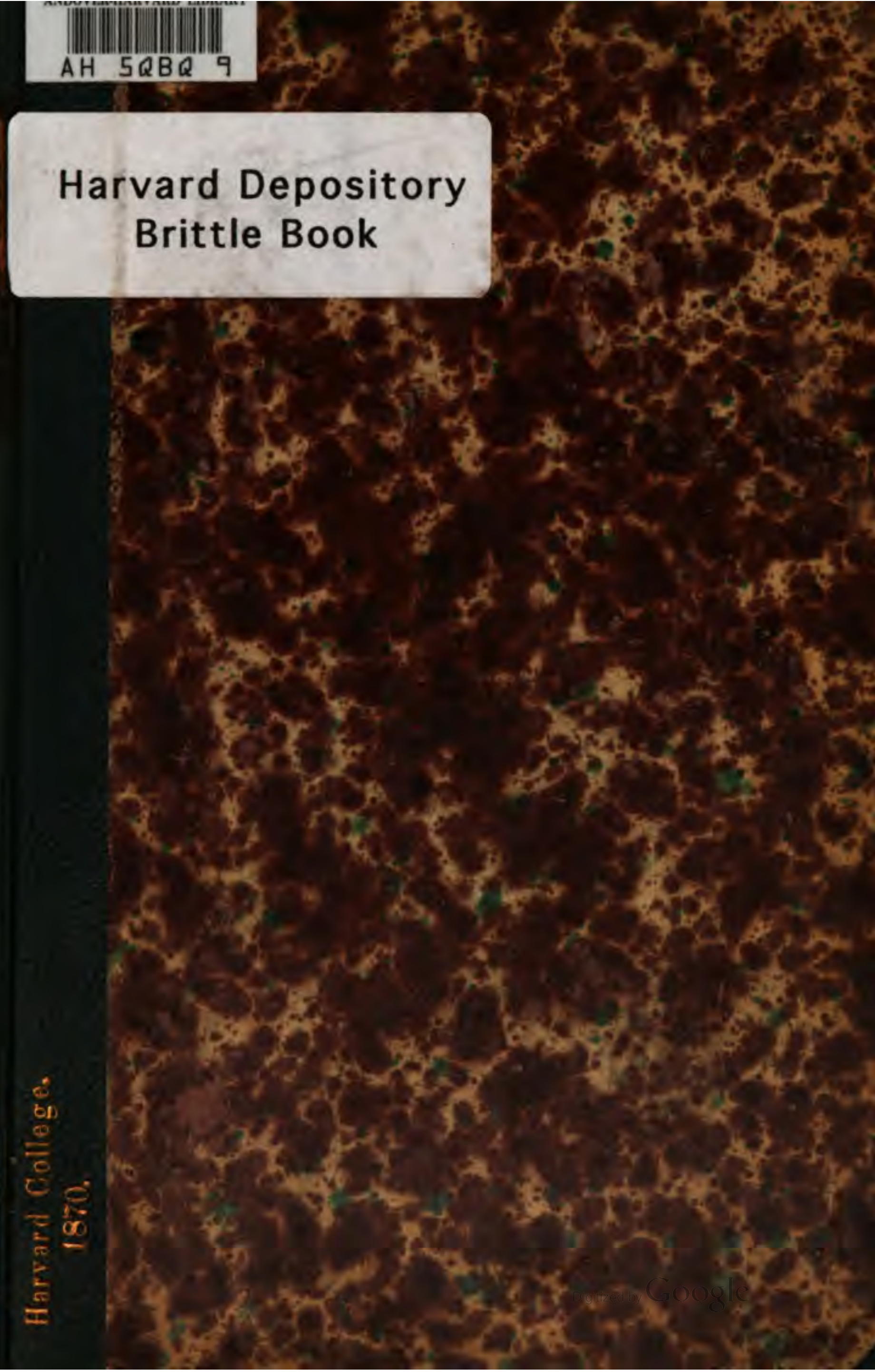

AH 5QBQ 9
Harvard Depository
Brittle Book
Harvard College.
1870.
Digitized by Google

Das Evangelium Johannes.

Das

Evangelium Johannes

in seiner Bedeutung

für

Wissenschaft und Glauben.

Von

Max Wolff.

Hamburg.
Verlag von Otto Meißner.
1870.

1873, Dec. 11.
Minot Fund.

Vorwort des Herausgebers.

Es ist dem Verfasser der vorliegenden Schrift nicht vergönnt gewesen, deren Erscheinen in der Oeffentlichkeit noch zu erleben. Max Wolff (geb. 25. October 1838 zu Hamburg) ist am 19. October 1869 in seiner Vaterstadt einem mehrjährigen Brustleiden erlegen. Die hier erscheinende Abhandlung über das Evangelium des Johannes ist des früh Dahingeschiedenen letzte Arbeit. Er hatte sie noch kurz vor seinem Ende zum Abschlusse gebracht und auch über die Herausgabe mit dem Herrn Verleger die ersten Verhandlungen angeknüpft. Da die Veröffentlichung selbst nach seinem Tode von Freundeshand hat ausgeführt werden müssen, so möge es derselben Hand erlaubt sein, nicht nur durch die Herausgabe den Verstorbenen den Lebenden gegenüber zu vertreten, sondern auch dem Andenken des Freundes einige einleitende Worte zu widmen.

Die Wolff'schen Schriften*) haben in engeren und weiteren

*) Die natürliche Religion in neuer Auflage. Hamburg 1869. Betrachtungen zur Religion und Ethik der Gegenwart. Hamburg 1869. Außerdem Aufsätze in verschiedenen Zeitschriften, unter andern über Channing in Gelzer's Prot. Monatsbl. — Aus dem Nachlaß ist eine Auswahl von Aufsätzen, Briefen und Aphorismen in Aussicht genommen.



Kreisen die wärmsten Freunde gefunden, freilich auch die entschiedensten Gegner; aber wohl einstimmig, trotz entgegengesetzter Urtheile über die darin vertretenen Ansichten, hat man dem Verfasser die Anerkennung einer selbständigen und freisinnigen Entwicklung, einer vielseitigen Erudition, einer eben so reinen und edlen wie muthigen Gesinnung, eines tiefen Gemüthes und warmen religiösen Sinnes nicht versagen können.

Wir brauchen solchen erschlossenen Zeugnissen von der Persönlichkeit des Verfassers keine Belege hinzuzufügen; der wahre, offene Ton der Schriften verbürgt ihre Wahrheit; wohl aber freuen wir uns von Herzen, bestätigen zu können, daß der Verfasser seine Gesinnung bei langem Leiden und sicher vorausgesehenem Tode auf das herrlichste bis zuletzt bewährt hat. Gerade diejenigen Leser, an welche Wolff sich vorzugsweise und auch in vorliegender Schrift wieder wenden wollte, werden es gern vernehmen, daß derselbe in seiner von den herrschenden religiösen Gedankenkreisen so abweichenden Weltanschauung persönlich einen Compaß gefunden, welcher sich ihm in der That als sicherer Frührer bewiesen, ja als eine Leben und Tod überwindende, weil ewig gültige Geistesmacht bestätigt hat. Die vorliegende Arbeit ist zugleich ein Beweis, daß der Verfasser mit klarem Bewußtsein seines herannahenden Endes doch nicht aufgehört hatte dem Leben anzugehören mit ungetrübter Empfindung seines vollen gegenwärtigen Werthes und sich bis zum letzten Athemzuge seine Kraft nicht hat lähmen lassen für ein Leben zu wirken, welches den Tod nicht kennt. So fällt denn als schönster harmonischer Lebensabschluß zusammen die thatsächliche Beweisung und die in dieser Schrift ausgesprochene Bezeugung der inneren Unsterblichkeit, welche der Welt zu bringen nach dem Verfasser Johannes seinen Logos-Christos gesendet

sein läßt. — Von diesem Punkte aus werden wir uns leicht über die Basis der von Wolff in seinen Schriften niedergelegten Anschauungen orientiren können.

Es ist uns ein bezeichnendes Wort Friedrich's des Großen aufbewahrt. Der große König legte einst einem würdigen Herrn die Frage vor, ob er es für ein Glück achte, seine Sterbestunde nicht vorher zu wissen. Der Gefragte glaubte die Weisheit der Vorsehung nur durch eine bejahende Antwort retten zu können, und zwar mit dem Argumente, daß bei einem Vorherwissen des Todesmomentes dem Menschen gegen das Ende hin die Lust zu leben und zu handeln sich verringern würde. „Er ist ein Lump und scheere sich hinaus" lautete kurz und bündig die königliche Replik. Grob und — groß! Denn ihre Absicht repräsentirt uns eine ganze Weltanschauung, dieselbe, zu welcher auch Max Wolff im Leben wie in seinen Schriften sich bekannte. Es ist die Religion der inneren Freiheit, das „moralische Bewußtsein" der Zeit der Aufklärung, mit seiner Forderung eines seinen Werth in sich selber tragenden Lebens, beruhend auf dem großen Gedanken „der von allen Folgen unabhängigen pflichtmäßigen Gesinnung als der wahren Auslegung des Gewissens", in welchem sich nach den Worten eines neueren Forschers mit Lessing seine beiden größten Zeitgenossen, Friedrich der Große und Kant, begegneten. „Begründer der preußischen Monarchie der Eine, der Andere der modernen Philosophie, der Dritte unserer Literatur."

Fürwahr, es sollte kein mitleidiges Achselzucken ernten*), wenn heutigen Tages einmal, nachdem die ganze übrige mo-

*) Am wenigsten das eines gewissen Recensenten der Neuen Evangelischen Kirchenzeitung aus dem Heerlager der halb liberalen d. h. im Ganzen illiberalen, der halbwahren und deshalb ganz unwahren Orthodoxie.



derne Cultur längst sich auf den Schultern des vorigen Jahrhunderts groß geworden weiß, auch ein theologischer Schriftsteller es wieder versucht, ganz unumwunden wieder in die Wege jener „königlichen Geister" einzulenken.

Eine Repristination lag Wolff freilich fern, aber seine Schriften haben doch ihre Eigenthümlichkeit darin, daß sie, obwohl ausgerüstet mit dem Besten aus dem Ertrag der Cultur und der theologischen Bewegung unseres Jahrhunderts, im Ganzen und Großen wieder anknüpfen wollen da, wo das Jahrhundert der Humanität sein Ziel fand. Und wer wollte leugnen, daß dies ein Punkt ist, von welchem aus das religiöse und ethische Bewußtsein der Gegenwart allerdings eine Wiederbelebung erfahren könnte?

Während das ästhetische und wissenschaftliche Leben seit jener Zeit eine grandiose selbständige Entwickelung erhalten hat, hat die allerdings ungleich schwierigere, weil zartere und verwickeltere religiöse Bewegung von Anfang an keine einheitliche Richtung und freie Entfaltung finden können. Selbst der nach der gehobeneren religiösen Stimmung der Zeit der Freiheitskriege gemachte Versuch, mit der Union, als einer neuen Form der protestantischen Kirchenvereinigung, auch dem religiösen Leben und Denken neue ersprießlichere Bahnen zu eröffnen, kann einerseits schon wegen des dabei angewendeten staatlichen Zwanges nicht als normaler Fortschritt angesehen werden, und hat andrerseits auch wider seine Absicht gerade den kirchlichen Dogmatismus mit wachrufen müssen. In der Linie des wissenschaftlichen Kriticismus sind zwar zwei epochemachende selbständige Motoren aufgetreten, aber sie sind ganz disparat geblieben oder zum Theil in Opposition gegen einander getreten, wir meinen die innere Neubegründung des Systems aus der religiösen Idee, die Theo-

logie des Gemüthes, vertreten in Schleiermacher, auf der einen Seite, und die dogmatische und historische Kritik, die Theologie des Verstandes, vertreten in Strauß und Baur, auf der andern. Der Mangel einer einheitlichen, zugleich mit den modernen Culturfortschritten die Fühlung behaltenden wissenschaftlichen Direction hat auf praktischem Gebiete eine grund- und ziellose Autonomie, um nicht zu sagen willkürliche Laune der Theilnahme am religiösen Denken hervorgerufen, welche mehr und mehr in die Extreme einer sich fälschlich positiv nennenden Reaction mit der Schultheologie im Schlepptau und eines revolutionären Nihilismus und Indifferentismus sich verloren hat. Und das Zetergeschrei, welches heutigen Tages von hüben und drüben gegen einander erschallt, droht auch die ruhiger Forschenden zu betäuben.

Gewiß verdienen deshalb gerade jetzt solche Bestrebungen Aufmerksamkeit, welche, von den Factoren dieser unerquicklichen Entwickelung, richtiger Verwickelung, keinen ignorirend, weder Schleiermacher noch Strauß und Baur, weder die moderne Orthodoxie mit ihrem leidlicheren Schatten, dem modernen Pietismus, noch vor Allem die unendlich vielen positiven Anknüpfungspunkte des modernen Ideenlebens, im Ganzen zugleich wieder auf die große diesen allen vorhergehende Vergangenheit, als die gewiesene bleibende Grundlage deutscher Geistesbildung zurückgehen.

In die Reihen der in diesem Sinne Strebsamen wollte auch Max Wolff sich einfügen. Seine Schriften greifen bei verschiedenem Inhalt in einander: in der Mitte steht überall das Humanitätsideal. Die Apotheose desselben fand er in dem Johanneischen Logos-Christos, und in der vorliegenden Schrift versuchte er es, denjenigen Gebildeten, welche religiösen und

ethischen Betrachtungen zugänglich sind, die Auffindung und Aneignung desselben aus dem Evangelium selbst zu vermitteln.

In modernen Versuchen einer Darstellung des Lebens Jesu vermißte er den reinen edlen Ton dieses ewigen Ideales und damit die Hauptsache. Die geschickte Weise, in welcher es ihm gelungen, mit der Rücksichtnahme auf diese Anforderungen des religiösen Gemüthes eine populäre Revision der reichhaltigsten gelehrten Studien, auf rücksichtsloser Kritik fußend, zu verbinden, lassen es uns um so mehr bedauern, daß seinem Wirken schon im Beginn einer vielversprechenden schriftstellerischen Laufbahn ein Ziel gesetzt war.

Inhalt.

Seite

Einleitung 1

Capitel 1. **Das Christusbild des Johannes.** Das Selbstzeugniß Jesu. Sein wunderbares Wissen und Können. Sein Tod. Das Zeugniß des Evangelisten. Der Logosbegriff. Verhältniß des Evangeliums zur Gnosis 5

Capitel 2. **Sein Widerspruch mit der Charakteristik der ersten Evangelien.** Die Glaubwürdigkeit des Christusbildes des Johannes 22

Capitel 3. **Der religiöse Werth des Evangeliums Johannes.** Der Logos als Inbegriff der wahren Religion. Schon vor dem Christenthum wirksam. Aber erst in diesem voll entfaltet. Die religiöse Bedeutung der Wunder. Die Hochzeit zu Kana und die Fernheilung. Die religiösen Hauptbegriffe des Evangeliums: der Logos als Leben, Speise, Licht, Liebe. Die Personification der religiösen Ideen, begründet in der Geschichte und im religiösen Bedürfniß 39

Capitel 4. **Der vorgefundene geschichtliche Stoff und dessen Behandlung durch den Evangelisten.** Beispiele: Johannes der Täufer; die Reden; die Thatsachen. Die symbolisirende Manier des Evangelisten. Die Stellung des Evangelisten zu seiner Zeit und den andern Lehrbegriffen des Neuen Testaments . . 79

Capitel 5. **Die Verfasserschaft des Evangeliums.** Die Denkbarkeit eines sagenbildenden Schriftstellers. Die angebliche Autorschaft durch den Apostel Johannes 105

Capitel 6. **Schlußbetrachtung.** Johannes als Ausdruck des Christenthums und das moderne Humanitätsbewußtsein 117

Einleitung.

Es sind nun schon mehrere Jahre, daß den Mittelpunkt der religiösen Interessen innerhalb wie außerhalb der theologischen Grenzpfähle das Thema des Lebens Jesu eingenommen hat, und das ist nicht willkürlich geschehen, sondern es lag im vieljährigen Gang der theologischen Studien begründet, nur daß das große Publikum erst zur Theilnahme angeregt wurde, als die populäre Bedeutung des Gegenstandes hervortrat. Die letzte Bewegung führt zurück bis auf das berühmte Leben Jesu von Strauß, das 1835 erschien. Hier war zum ersten Male der Maßstab, den die Profangeschichte zu handhaben gelernt und gelehrt hatte, consequent an die heilige Geschichte des Evangeliums angelegt. Eine Lücke jedoch machte sich bald fühlbar in dieser Untersuchung, indem die Beschaffenheit der Quellen, aus denen die Kenntniß des Lebens Jesu zu schöpfen ist, nicht in ihren Bereich hineingezogen war. Diese Lücke auszufüllen, ist nach mehrfachen anderweiten Versuchen wesentlich Arbeit und Verdienst der sogenannten Tübinger Schule gewesen. Baur, einst der Lehrer von Strauß, ging darauf aus, Anlage, Plan und Zweck der Evangelien aufzusuchen, sie von ihrer literarischen Seite zu erfassen, und weil die schriftstellerische Persönlichkeit des Verfassers im vierten Evangelium am deutlichsten hervortritt, so war es natürlich und geboten, mit diesem den Anfang zu machen. Die Resultate seiner Studien legte er zuerst 1844 in einer Abhandlung nieder, die für die neutestamentliche

Kritik, insbesondere die der evangelischen Geschichte, von Epoche machender Bedeutung ist. Zwar so lange der Meister lebte, war es nur eine kleine Schaar rüstiger Schüler, die Hand in Hand mit ihm an der Ausführung dieser neu gewonnenen Anschauungen arbeiteten, die herrschenden theologischen Parteien schwiegen über die Sache oder thaten, als ob sie gründlichst und für immer ihre Nichtigkeit erwiesen hätten; den Laien blieben die gelehrten Detailforschungen ohnehin verschlossen. Denn noch bewegte man sich ausschließlich in dem Studium der Quellenschriften, und wenn die Untersuchung etwa darauf führte, ein Urtheil abzugeben, wie sich der Thatbestand des Lebens Jesu nun nach diesen kritischen Arbeiten gestalte, so schien die Neigung zu negativer Entscheidung vorzuwalten. Erst am Lebensabend, nachdem seine Schüler bei der Hoffnungslosigkeit auf theologische Beförderung einer nach dem andern in andere gelehrte Fächer übergesiedelt waren, gelangte Baur dazu, die Bausteine zu einem Leben Jesu zusammenzulesen; seine letzte Abhandlung besprach die Bedeutung des Namens Menschensohn, den sich Jesus in den ersten Evangelien mit Vorliebe beilegt, und damit einen der wichtigsten und zugleich schwierigsten Punkte dieses ganzen Gebietes. In seinem großen Werke der Kirchengeschichte hat er noch nicht gewagt, den Umriß eines Lebens oder auch nur Charakters Jesu zu zeichnen, sondern begnügt sich wesentlich mit der Zusammenstellung seiner Lehre, die aber freilich durch die kritischen Voruntersuchungen ein ganz anderes Gepräge erhält, und die immerhin das kritisch am sichersten zu ermittelnde Element des Lebens Jesu bleibt.

Endlich jedoch nach Baur's Tode (1860) regten sich andere Hände den Baustoff Tübingens zu verwerthen. Strauß hatte sich dessen kritische Resultate angeeignet und schrieb ein neues Leben Jesu nach diesen Voraussetzungen; diesmal für das Volk, wohl nicht allein weil die Theologen nun einmal dabei beharren, von ihm nichts lernen zu wollen, sondern auch weil durch die Kritik der Evangelien jetzt eine dem gebildeteten Nichttheologen zugängliche Behandlung möglich gemacht war. Gleichzeitig erschienen für noch weitere Kreise bestimmt die bekannten Bücher von Renan und Schenkel.

Unter den wissenschaftlichen Resultaten aber, welche diesen Schriften zu Grunde liegen und ihnen die Aehnlichkeit in allem Wesentlichen sichern, ragt die Erkenntniß hervor, daß ein tiefgreifender Unterschied zwischen den drei ersten Evangelien (den sogenannten Synoptikern) und dem vierten nach Johannes benannten besteht. Ein Unterschied nicht nur, was man immer eingesehen hat, in Betreff der schriftstellerischen Art und der ganzen Haltung der Erzählung und Rede, sondern auch in Betreff ihres geschichtlichen Werthes, und zwar so, daß Johannes gar nicht unmittelbar als Geschichtsquelle benutzt werden kann, sondern eine nach ganz anderen als geschichtlichen Zwecken abgefaßte ideale Darstellung giebt. Es ist nur natürlich, daß die nach diesen Voraussetzungen geschriebenen „Leben Jesu", weil ihnen es gerade als solchen auf die Geschichte ankommt, den Johannes, bei dem sie dieselbe nicht finden, in einem negativen Licht sehen lassen; ich meine, daß sie sich begnügen, diese Eigenthümlichkeit des vierten Evangeliums bloß zu legen und das, worin dies Evangelium vielleicht daneben sich auszeichnet, als für ihren Zweck gleichgültig bei Seite zu lassen. Es ist eben so natürlich, daß der Leser, der nicht von sonsther einen Maßstab zur Beurtheilung der biblischen Schriften mitbringt, aus dieser Zurückstellung des Johannes in geschichtlicher Rücksicht hinter die anderen Evangelien auf eine allgemein untergeordnete Stellung dieser Schrift schließe, und weil ihm gesagt ist, daß er aus Johannes keine geschichtliche Belehrung schöpfen könne, nun das Interesse an demselben überhaupt aufgiebt. Das wäre aber ein arges Mißverständniß, und diesem Mißverständniß entgegenzuarbeiten möchten diese Blätter mithelfen. Denn es fällt der Kritik nicht ein, dem Johannes wegen seiner Unbrauchbarkeit als Geschichtsquelle jeden eigenthümlichen Werth abzusprechen, vielmehr wird diese Schrift auch von ihr, wie es bisher in der Kirche geschehen, als weit überlegen den Synoptikern aufgefaßt, soweit es sich um literarische Bedeutung handelt, ihrem religiösen Gehalte nach aber an die Spitze aller neutestamentlichen Schriften gestellt. Eben jene grundlegende Abhandlung Baur's verbindet die schärfste geschichtliche Kritik, mit der die ganze Willkür des Evangelisten dargelegt wird, mit der gehobensten Begeisterung für

das geistdurchdrungene und echt christliche Werk. In diesem Sinn den Forderungen der Wissenschaft ohne Rückhalt Gehör zu geben und zugleich das Gewicht der religiösen und ethischen Größe des Johannes fühlbar zu machen, setzt sich diese Arbeit zum Ziel. Sie will nichts Neues leisten, sondern möchte nur eine Seite der Evangelienforschung, welche bisher Eigenthum der Theologenkreise geblieben zu sein scheint, über diese hinaus zur Geltung bringen. Sie bescheidet sich, den Vers auf sich anzuwenden: „Wenn die Könige bauen, haben die Kärrner zu thun.“

I.

Das Christusbild des Johannes.

„Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort" — so lautet der berühmte Anfang unseres Evangeliums. „Und das Wort ward Fleisch und wohnete unter uns" (1, 14) in der Person Jesu von Nazareth. Diese Aussage des Evangeliums über seinen Helden scheint den natürlichsten Anknüpfungspunkt für die Untersuchung zu bieten, wer und was Jesus war. Allein ohne dessen zu gedenken, in welch' schwierige philosophische Betrachtungen dieser Eingang des Evangeliums verwickelt, machen es Gründe, die sich später ergeben werden, wünschenswerth, von diesen Bestimmungen für's erste noch abzusehen und mit dem Selbstzeugniß Jesu, wie er es bei Johannes reichlich ablegt, zu beginnen.

Da finden wir besonders häufig die Wendung, daß Jesus Der sei, den Gott gesendet, und daß er Alles, was er rede und thue, nur im Auftrag und Namen dieses Senders leiste. So heißt es: „ich habe nicht von mir selber geredet, sondern der Vater, der mich gesandt hat, der hat mir ein Gebot gegeben, was ich reden und thun soll" (12, 49), oder: „von mir selbst bin ich nicht gekommen, sondern es ist ein Wahrhaftiger, der mich gesandt hat" (7, 28). Nicht seinen Willen sucht er, und nicht seine Ehre, sondern deß, der ihn gesandt hat (5, 30 und 8, 50; ferner 5, 19. 43 u. a.) Seine Lehre, sein Wort ist nicht sein eigen (7, 16; 14, 24), darum kann er weiter sagen, daß sein Wort Gottes Wort ist: „wer von Gott ist, der höret

Gottes Wort; darum höret ihr nicht, denn ihr seid nicht von Gott" (8, 47). Hierin zeigt Jesus sich als einen Propheten, als Beauftragten Gottes, der nur, wozu er bevollmächtigt ist, thut und redet, ganz als Sprecher und Vertreter eines Dritten auftritt. Und als Prophet wird er auch zuweilen von seinen Zuhörern aufgefaßt und anerkannt, die sich ihrer Weissagung erinnern von dem Propheten, der da kommen soll (6, 14; vgl. 7, 40). Damit ist jedoch Amt und Würde nicht erschöpft, die sich Jesus in seinen Reden beilegt. Schon in den Stellen, die wir anführten, wird, der ihn gesandt, sein „Vater" genannt, und dem entsprechend nennt er sich selbst Gottes Sohn. Das aber nicht in dem allgemeinen Sinne, in welchem wir gewöhnt sind, den Ausdruck Gotteskinder zu brauchen — gewöhnt freilich auch aus christlicher Anschauung und Sprache —, sondern in einem besondern Sinne, der diesen einzelnen Gesandten auszeichnet. Niemals im Evangelium Johannes spricht Jesus von Gott als dem Vater der Menschen oder auch nur der Gläubigen; nur nach seiner Auferstehung vernehmen wir einmal das Wort an seine Jünger: „mein Vater und euer Vater, mein Gott und euer Gott" (20, 17); aber eben diese Zusammenstellung, die ihn und seine Jünger unter denselben Namen zusammenfassen zu wollen scheint, hebt doch durch die Trennung von ihm und ihnen, von dem Vater und Gott, den er hat und den sie haben, gerade den Unterschied auch wieder bedeutsam hervor, und es ist ein wesentlich anderer, als wenn Menschen zusammen sprechen: unser Vater. Auch nicht so selten oder undeutlich wird diese Lehre vorgetragen, daß nicht die Hörer begriffen, mit diesem Namen setze er sich in ein eigenes Verhältniß zu Gott, das von dem aller anderen Menschen abweiche. Denn sie werfen es ihm geradezu vor (5, 18), daß er Gott als seinen besondern Vater in Anspruch nehme — das besagt der griechische Ausdruck, den Luther einfach als „sein Vater" übersetzt hat.

Was will nun dieser Name des Gottessohns besagen? Gleich der Zusammenhang, in welchem der letztgenannte Vorwurf der Gegner Jesu laut wird, giebt darüber Aufschluß. Jesus nämlich hatte einen Kranken geheilt am Sabbath und ihm sein Bett heimtragen geheißen, und vertheidigt diesen Bruch der gebotenen Feier damit, daß, wie

sein Vater bisher wirke, so auch er wirke (5, 17). Und die Juden ziehen daraus den Schluß, daß er sich Gott gleich stelle. Anders läßt sich ja auch die Beweisführung nicht verstehen, als daß Jesus in seinem Wirken auf Erden das ununterbrochene stetige Wirken des unsichtbaren Gottes nachahme, ja theile. Jesus nimmt zwar nicht die Beschuldigung auf sich, daß er sich Gott gleich mache, aber sagt aus: „ich und der Vater sind eins" (10, 30). Diese Einheit mit dem Vater drückt er andere Male so aus, daß er im Vater sei und der Vater in ihm (10, 38; 14, 10; 17, 21). Nun ist freilich auch damit noch nicht entschieden, in welchem genauen Sinne und Umfange diese Einheit zu denken ist. Wir sagen von sich Liebenden, daß sie eins seien, daß eins im andern aufgehe, und von solchen, die gleichen Willens und Strebens sind, und unser Evangelium selbst kennt diese Redeweise in solchem Verstande. Das Wort an die Jünger „ihr in mir und ich in euch" kann doch nichts Anderes als solche volle Willens- und Liebesgemeinschaft bedeuten. Aber wie reichte diese Erklärung aus, wenn Jesus die Forderung seines Jüngers Philippus „Herr, zeige uns den Vater" (14, 8) mit der Behauptnng abweist: „wer mich siehet, siehet den Vater — der Vater, der in mir wohnet, der thut die Werke!" Was er thut, ist also unmittelbar Gottes That, in seiner Person wird der Vater der Welt sichtbar. Das ist mehr als alle einzelnen Gotteserscheinungen, wie das Alte Testament sie kennt und wie sie Philippus zu verlangen scheint; denn es ist das dauernde Wohnen Gottes unter den Menschen in der Gestalt Jesu. Und nun gar die Beziehungen auf ein vormenschliches Dasein, die sich durchaus nicht wegdeuten lassen, seine Herkunft vom Himmel und seine Rückkehr dahin, an den Sitz Gottes, die lassen nicht zweifeln, daß wir bei dem Namen Gottessohn etwas Höheres zu denken haben als einen erleuchteten Propheten. Im letzten Gebet bittet Jesus: „nun verkläre mich, du Vater, bei dir selbst, mit der Klarheit, die ich bei dir hatte, ehe die Welt war" (17, 5). Und als die Juden ihn beschuldigen, er stelle sich über Abraham, und seine Behauptung bespötteln, daß er ihn gesehen haben wolle und doch noch keine fünfzig Jahre alt sei, da bezeugt er: „ehe denn Abraham ward, bin ich" (8, 58). Jedoch,

Gottes Sohn will Jesus sein, Gott nennt er sich niemals. Zwar aus der Beweisführung dürfen wir nicht viel schließen, die er den ihn der gotteslästerlichen Ueberhebung anklagenden Juden gegenüber einmal braucht (10, 33 ff)., daß ihre heiligen Schriften selber (Ps. 82, 6) Götter nennen die, zu denen das Wort geschah; aber es giebt genug bestimmte Aussagen, die auch solche überzeugen müssen, welche es durch den Gesammteindruck des Auftretens Jesu noch nicht wären. Wenn er von sich sagt, er halte das Wort Gottes, oder seines Vaters Gebote (8, 55; 15, 10), seine Speise sei, den Willen Gottes zu thun (4, 34), so steht der Befehl Gottes über ihm und er unterwirft sich, so wenig auch die Möglichkeit des Nichtgehorsams vorzustellen ist; er ehre seinen Vater, heißt es ebenso mehrfach (7, 18; 8, 49), und noch näher und ganz unmittelbar ist die Unterordnung ausgesprochen in dem Wort „der Vater ist größer als ich" (14, 28). Doch scheint diese letzte Aeußerung mehr zu der Größe eines solchen Wesens hinaufzuweisen, das Gott und sich derartig in Vergleich bringen kann und darf, denn welcher unseres Geschlechts könnte ohne Prometheischen Uebermuth seine Abhängigkeit als etwas Besonderes betonen, als müßte er den Verdacht ablehnen, daß Jemand ihn Gott gleich setze! Man muß sich vielmehr erst vergegenwärtigen, wie in der Kirchenlehre der Gottessohn Gott dem Vater als völlig gleich an die Seite gerückt ist, um zu verstehen, daß dieser Ausspruch, der im Munde jedes Geschaffenen mehr als überflüssig scheint, für die Stellung Jesu hat von Wichtigkeit gefunden werden oder gar Anstoß erregen können. Jesus bezweckt auch an dieser Stelle gar nicht, eine dogmatische Aussage über sein Verhältniß zum Vater zu geben, sondern um die Jünger zu trösten über seinen Hingang sagt er, der, zu dem er gehe, sei größer als er, sie hätten also nicht um ihn und nicht um sich besorgt zn sein.

Nur im Hinblick der späteren Kirchenlehre, die von Laien noch so häufig wie unrichtig in's Neue Testament hineingelesen wird, ist überhaupt dieser Gesichtspunkt der Unterordnung Jesu unter den Vater hervorzuheben. Das Bild des Sohnes drückt ebensosehr seine Abhängigkeit von dem der ihn gesendet, wie die Einheit der in einander wesenden Ich aus. Der Vater ist wie der umschließende Kreis.

Als Jesus betonen will, daß die Schafe, die ihm als Hirten folgen, nicht umkommen und ihm nicht aus der Hand gerissen werden, beruft er sich auf die Macht des Vaters, aus dessen Hand sie Niemand reißen könne (10, 29); denn er, der größer als Alles, hat sie ihm gegeben. Was in seiner Hand ist, das ist damit zugleich in der Hand des allmächtigen Vaters; und hier folgt nun zur Begründung jenes schon erwähnte „ich und der Vater sind eins".

So wenig das Moment der Unterordnung dem Einheitsbewußtsein fehlt und der Besprechung desselben fehlen darf im Gegensatz zur Kirchenlehre, so wenig darf andererseits die Stellung unterschätzt werden, welche sich Jesus mit dem Namen des Gottessohns bei Johannes beilegt. Es ist nicht gerathen, für irgend welche Auslegung der Bibel sich auf das unbefangene Urtheil des Lesers zu berufen, denn es hält schwer für Jeden, der einen Autoritätsbegriff mit der Bibel verknüpft oder auch nur unbestimmte Heiligkeitsvorstellungen zur ihrer Lectüre mitbringt, ohne Einmischung eigener Gedanken und Wünsche den Sinn des Textes einfach herauszulesen. Sonst würde, wenn irgendwo, gewiß bei Johannes erlaubt scheinen vorauszusetzen, daß ein guter Wille ihn nicht anders verstehen werde, als daß ein mehr als irdisch-menschliches Wesen von ihm geschildert werde und sich selbst schildere, dessen Sein und Bewußtsein jenseits dieser Welt wurzelt. Allein auch dieser scheinbar so klare Thatbestand wird vielfach beanstandet und umgedeutet, so daß ihn besonders hervorzuheben uns zur Pflicht ward. Man hat nämlich den Versuch gemacht, die Reden Jesu von den übrigen Theilen des Evangeliums zu trennen, sie loszulösen von den mit ihnen verbundenen Erzählungen, die man für Geschichte zu nehmen Bedenken trug, und auch sie loszulösen von den eigenen Betrachtungen des Evangelisten, dessen Worte im Eingang seiner Schrift den Meisten doch keinen Zweifel zu lassen scheinen, in welchem Sinn er selbst seinen Christus und die ihm zugeschriebenen Reden verstehe und verstanden wissen wolle, wenn gleich auch diese Anfangsworte rationalisirender Umdeutung nicht entgangen sind. Nur darum haben wir den Umweg nicht scheuen zu dürfen gemeint, aus den eigenen Worten Jesu, wie das Evangelium sie liefert, nachzuweisen, welch

ein Bewußtsein ihn beseelte. Es wäre ja an sich denkbar, daß eine feinfühlige Kritik ausspürte, daß der Verfasser den Sinn der von ihm berichteten Reden Jesu mißverstanden habe, wie das allerdings in einzelnen Fällen bei den drei ersten Evangelien stattzufinden scheint. Allein je schlichter man den Wortverstand des vierten Evangeliums zu finden sucht, desto deutlicher zeigt sich, daß wirklich das überweltliche Bewußtsein der einzige Schlüssel ist, welcher zu allen Schwierigkeiten der Reden bei Johannes die Thür öffnet. Und wenn wir nun weiter finden werden, daß die ganze Erzählung, alles was als Thun und Erleben Jesu berichtet wird, auf's vollkommenste damit übereinstimmt, und daß die eigenen Zusätze des Evangelisten nur völlig erläutern, was er sonst sich in Erzählung und Gespräch entwickeln läßt, so sehen wir uns einem so harmonisch in einander gefügten Werk gegenüber, daß wir an unserer Deutung nicht mehr zu zweifeln vermögen und die Bedachtsamkeit unseres Ganges fast überflüssig finden.

Die übermenschliche Größe Jesu zeigt sich nun vor Allem in seinem übermenschlichen Wissen und in seinem übermenschlichen Thun. Aber dazu kommt als Drittes noch seine Hingabe in den Tod, die zwar auf eine andere aber eben so unzweifelhafte Weise seine höhere Abkunft beweist. Es ist aber Jesus selber, der sich in seinen Reden zum Beweis seiner Worte auf diese Zeugnisse beruft, z. B. sagt er: „die Werke, die ich thue in meines Vaters Namen, die zeugen von mir" (10, 25) und: „hätte ich nicht die Werke gethan unter ihnen, so hätten sie keine Sünde; nun aber haben sie es gesehen und hassen doch beide, mich und meinen Vater" (15, 24); ja selbst seinen Jüngern hält er vor: „glaubet mir —, wo nicht, so glaubet mir doch um der Werke willen!" (14, 11; vgl. 10, 37; 8, 18). Wir werden also von dem Selbstzeugniß Jesu selber dazu hingeleitet, die Verwirklichung seiner Gottessohnschaft in seinem Leben und Wirken zu beachten. Zugleich gewinnen wir auch hieran wieder eine Stütze für die enge Zusammengehörigkeit aller Theile des Evangeliums, dessen Rede- und Thatinhalt unauflöslich verschlungen und auf einander bezogen sich darstellt.

Eine übernatürliche Menschenkenntniß, der Thaten und Ge-

sinnungen seiner Umgebung offen liegen, bewährt Jesus durchweg. So gleich bei der Jüngerberufung, wenn er den von Andreas ihm zugeführten Simon sofort anredet: „du bist Simon, Jonas Sohn; du sollst Kephas heißen — das wird verdolmetschet, ein Fels" (1, 42); wenn er Nathanael, den Philippus nur schwer überredet, ihm zu Jesu zu folgen, mit ähnlicher Charakteristik empfängt: „siehe, ein rechter Israelit, in welchem kein Falsch ist", und auf die verwunderte Frage des Nathanael, woher er ihn kenne, antwortet: „ehe denn dich Philippus rief, da du unter dem Feigenbaum warst, sah ich dich" (1, 48). Der Samariterin, die er am Jakobsbrunnen trifft, sagt er ohne Weiteres: „fünf Männer hast du gehabt, und den du nun hast, der ist nicht dein Mann"; und das Weib erkennt daraus, daß er ein „Prophet" ist. Besonders anstößig ist der Auslegung immer erschienen, daß Jesus auch von Anfang an sollte seinen Verräther durchschaut haben. Das wird aber ausdrücklich hervorgehoben vom Evangelisten. In Capernaum geht in Folge einer Aergerniß gebenden Rede Jesu eine Scheidung vor zwischen seinen Anhängern, die er selbst andeutet: „es sind etliche unter euch, die glauben nicht"; und als die zwölf um ihn zurückgeblieben sind, sagt er: „habe ich nicht euch zwölf erwählt? und euer einer ist ein Teufel" (6, 70). Im Sinn des Johannes dürfte aber hier kein anderes Räthsel vorliegen als das der Vorsehung, die auch das Böse zwar mißbilligt, aber wie sie es voraussieht zu ihren Zwecken benutzt. So sieht Jesus in den Plan seines Lebens die Hand des Verräthers, der mit ihm zu Tische sitzt, verflochten, und bei der letzten Mahlzeit, die er mit seinen Jüngern hält, giebt er ihm selbst den Bissen, nach welchem der Satan in ihn fuhr, und fordert ihn auf: „was du thust, das thue bald" (13, 27).

Daß ein Religionsgründer die allgemeinen Schicksale seiner Lehre und seiner Gemeinde voraussage, wird nicht eben wunder nehmen können, ein zeitweiliges Unterliegen, aber darauf folgend dauernder Sieg mag menschliche Voraussicht und Glauben an die eigene Sache vorausahnen lassen; aber es gehört gewiß die ausnahmsweise mehr als prophetische Allwissenheit, die dem Johanneischen

Jesus zukommt, dazu, von Beginn seiner Laufbahn an die Art und Umstände seines Sterbens und Auferstehens zu wissen. Schon in der ersten Tempelrede nach der Austreibung der Verkäufer findet sich eine Anspielung auf seine Auferstehung: „brechet diesen Tempel, und am dritten Tage will ich ihn aufrichten“ (2, 19). Und im ersten Gespräch das berichtet wird, dem mit Nikodemus, spricht er von seinem Kreuzestod, den er mit jener Erhöhung einer Schlange in der Wüste durch Mose vergleicht, durch welche alle von Schlangenbissen geplagten, die zu dem aufgesteckten Zeichen emporblickten, sollten geheilt worden sein (4. Mose 21, 8 f.). Ja er berührt auch bereits seine Himmelfahrt (3, 13). Als der Tod näher rückt, ist sich Jesus der Stunde völlig bewußt und spricht mit seinen Jüngern am letzten Abend in diesem Sinn, er weiß im Garten, wohin sie hernach gehen, daß sein Schicksal sich erfüllt, und geht so den Häschern entgegen. Außer einzelnen Weissagungen, wie sie sich vielfach wiederholen, kann man aber von den Reden Jesu bei Johannes überhaupt sagen, daß sie der Gegenwart vorausgreifen, so daß sie erst durch die späteren Ereignisse verständlich werden, wie es z. B. bei der Rede in Capernaum (Cap. 6) der Fall ist, welche mit dem Essen und Trinken von Fleisch und Blut des Menschensohns unzweifelhaft auf das erst künftige Abendmahl anspielt.

Neben dem Wissen, das die Schranken der Zeitlichkeit übersteigt, bricht Jesu Göttlichkeit hervor im Können, in der übermenschlichen Macht, mit der er ausgerüstet ist. Wunder erzählen auch die anderen Evangelien von ihm, wie sie auch Proben von übernatürlichem Wissen in Einzelheiten geben, allein beides ist bei Johannes auf einen höheren Grad gesteigert, und was wichtiger ist, es erscheint hier in einem dauernden Zustand, was dort nur Sache ausgezeichneter Stunden ist. Von einzelnen Wunderthaten werden von Johannes sogar weniger als von den anderen Evangelisten erzählt, er giebt sichtlich nur eine Auswahl, Eine Speisung mit dem darauf folgenden Wandeln auf dem See, Eine Lahmen-, Eine Blindenheilung, Eine Heilung in die Ferne, Eine Todtenerweckung. Die anderen Evangelien haben je zwei Speisungen, eine Reihe von Blinden- und Lahmenheilungen nebst Besessenen, Taubstummen u. s. f.

Aber dieser Lahme des Johannes ist 38 Jahre krank gelegen (5, 5), dieser Blinde ist blindgeboren, und „von der Welt an ist es nicht erhöret, daß Jemand einem geborenen Blinden die Augen aufgethan habe" (9, 32); diese Fernheilung reicht eine Tagereise weiter als die entsprechende der Synoptiker (4, 52); dieser Todte hat schon vier Tage im Grabe gelegen (11, 39); der Speisung ist noch eine Weinspende an die Seite gestellt (Hochzeit zu Kana, 2), und das Wandeln auf dem See wird dadurch noch wunderhafter, daß die Jünger, als Jesus an ihr Boot herangekommen ist — in einer Entfernung von einem Drittel der Seebreite — keine Zeit gewinnen ihn aufzunehmen, sondern das Schiff „alsbald am Lande ist, wo sie hinfuhren" (6, 21). Noch eigenthümlicher und besonders bezeichnend für Johannes sind solche Züge, die nicht einzelne Machtthaten, sondern ein tägliches stetiges Herausgehobensein aus den gewöhnlichen Bedingungen des Lebens zeichnen. Eine Körperlichkeit, wie sie das Wandeln auf Wasser voraussetzt, muß nach Johannes Jesus auch sonst zugemuthet werden. Denn wenn die Versuche ihn zu greifen zuweilen fehlschlagen, nach der Allmachtsbestimmung, weil „seine Stunde noch nicht gekommen" war (7, 30; 8, 20), einmal auch weil die ausgeschickten Knechte selbst von der Rede ergriffen wurden (7, 44 ff.), so heißt es doch ein andermal in solchem Fall, daß er den drohenden Steinen entwich, „sich verbarg und zum Tempel hinausging mitten durch sie hinstreifend" (8, 59), und wieder: „er entging ihnen aus ihren Händen" (10, 39). Solche Stellen führen dazu, auch die Aussage, „er zog heimlich auf das Fest, nicht offenbarlich", auf ein wunderbares Sichverborgenhalten zu deuten, nicht blos auf ein Alleinziehen außerhalb des Karawanenzuges. Seinen Brüdern hatte er eben zuvor gesagt, er werde nicht hinaufziehen, denn seine Zeit sei noch nicht erfüllt (7, 10. 8).

Den „Zeichen" im engeren Sinn ordnet der Evangelist als umfassenderen Begriff die „Werke" bei, die, wenn sie auch nicht als eigentliche Wunder gelten können, doch zu dem gehören, was allein dem Gottessohn zukommt und seine Abkunft und Stellung beweist. Als Jesus nach der Krankenheilung in Bethesda von größeren Werken redet, die ihm sein Vater zeigen werde, daß er sie thue, spricht

er von der Todtenerweckung, die ihm übertragen ist, zunächst von der geistigen, dann aber, wie um den Besitz dieses Amtes zu bestätigen, von der einstigen leiblichen (5, 28 f.).

Zu den Werken Jesu aber muß nach Johannes auch sein Tod gerechnet werden. Denn es ist nicht der Tod eines Märtyrers, wie er in den ersten Evangelien wesentlich sich darstellt, dem nicht entgehen kann, wer die Folgen seiner Lehre und seines Auftretens gegen die herrschenden Parteien über sich zu nehmen nicht scheut: es ist ein völlig freiwilliges Sichhingeben zu bewußtem Zweck. Wir sahen, wie mehrfach Jesus den Nachstellungen entgeht, die ihn bedrohen, und schließen daraus, daß er ihnen auch ferner hätte entgehen können, aber freiwillig geht er im Garten der feindlichen Schaar entgegen, nennt sich ihr selbst als den sie suchen und bewährt seine Macht und Freiheit, indem die Kriegsknechte, die ihn fassen wollen auf sein Wort „ich bin's“, zu Boden fallen (18, 6). Er verwirklicht so sein Wort: „ich habe Macht mein Leben zu lassen, und habe Macht es wieder zu nehmen“ (10, 18). Sein Tod ist seine höchste und letzte Verherrlichung. Wie ihn das Kreuz leiblich über die Erde erhebt, so daß Alles ringsum zu ihm aufschaut, so fordert es auch innerlich zum Aufsehen und Anerkennen des Gekreuzigten auf. Der Tod wird Reue erregen in denen, die ihn verübt, so daß sie nach der Weissagung sehen, in welchen sie gestochen haben. Die feindliche Macht, die ihren höchsten Sieg errungen zu haben scheint, wird gerade jetzt gebrochen, der Fürst dieser Welt überwunden. Dem Weizenkorn gleich, das nur wenn es in der Erde verwest Frucht bringen kann, erringt Jesus sich erst durch seinen individuellen Untergang seine Gemeinde. Und zwar eine Gemeinde, die übergreift über die nationale Begrenzung, die die zerstreuten Kinder Gottes vereinigt, und aus beiderlei Schafstall, aus Juden- und Heidenthum ihre Glieder gewinnt.

Wen kann es bei solchem Inhalt der Selbstaussage Jesu wie seiner Selbstbezeugung durch That und Werk wundern, daß dieselbe nicht einen großen Raum nur einnehmen im Evangelium, sondern seinen eigentlichen Gegenstand ausmachen!

Nach der Einleitung des Evangelisten und dem Zeugniß des

Täufers beginnt sofort die Selbstdarstellung, in der Berufung der Jünger deren gedacht wurde, in den Machtthaten auf der Hochzeit zu Kana und der Tempelreinigung von Jerusalem, und dann Capitel um Capitel in längeren Reden, die alle auf seine Person sich beziehen. So ist im Gespräch mit Nikodemus (Capitel 3) das Wesentliche die Begründung der Aussagen, die dem gelehrten Meister so seltsam dünken, durch seine Autorität, damit daß er bezeugt, vom Himmlischen aus eigener Anschauung reden zu können, als Einer der im Himmel seine Heimath hat, von dort kommt und dorthin zurückkehrt (13). So im Gespräch mit der Samariterin (Capitel 4), das er gleich damit einleitet, daß er nach der Bitte um Wasser die Frau auf seine Person aufmerksam macht: „wenn du erkenntest — wer der ist, der zu dir sagt, gieb mir zu trinken, du bätest ihn, und er gebe dir lebendiges Wasser" (10). Im folgenden Capitel ist es die Krankenheilung und Sabbathverletzung, die Jesus rechtfertigt mit seiner besondern Stellung zu Gott, im sechsten bietet er sich als das Lebensbrod an; dann folgen Unterredungen im Tempel über ihn und seine Herkunft (Capitel 7), über den Gegensatz zwischen seinen ungläubigen Gegnern, die vom Teufel stammen, und ihm, der Gott zum Vater hat (Capitel 8); die Blindenheilung stellt ihn als das Licht der Welt dar (Capitel 9), und er selbst vergleicht sich einem guten Hirten (Capitel 10). Die Auferweckung des Lazarus zeigt ihn auf der Höhe seiner Herrlichkeit (Capitel 11), von da geht es abwärts zum Tode; aber den Hauptinhalt der noch folgenden Theile bilden die Abschiedsreden, die Jesu Verhältniß zu seinem Vater und zu seinen Jüngern darlegen. Auch das Gebot der Liebe, das Jesus hier aufstellt, gewinnt erst seine Bedeutung durch seine Person und sein selbstverleugnendes Beispiel der Fußwaschung (Capitel 13 ff).

Alles nun zusammengenommen, was Wort und That Jesu im vierten Evangelium über seine Person und Würde zu erkennen geben, läßt keinem Zweifel Raum, daß es sich um ein Wesen

handelt, welches einer über Menschenart und Menschenbegabung hinausliegenden Klasse angehört, vielmehr in einem ganz einzigen Verhältniß über allem sonstigen Geschaffenen und einer besonders nahen Verbindung mit Gott steht. Und wenn wir nun daneben halten, was der Evangelist selbständig über dies Wesen aussagt, so werden wir das nicht übertrieben, sondern völlig entsprechend finden.

Was in Jesu eigenen Aussagen nur selten vorblickt, die Beziehung auf sein vormenschliches Dasein, das stellt der Evangelist an die Spitze der Betrachtung. Er geht aus von dem Sinn des „Wortes" im Anfang bei Gott, „im Anfang" vor der Weltschöpfung, und stellt dann das Wirken desselben dar erst als Schöpfer aller Dinge, dann in der Menschheit als Leben und Licht. Es ist das Mittelwesen zwischen Gott und Welt. Gott selbst bleibt unsichtbar (1, 18), aber aus der unmittelbaren Einheit mit ihm, aus seinem Schooße heraus unternimmt es der Sohn, die Welt und Menschheit mit Gott zu vermitteln: „wie Viele ihn aufnahmen, denen gab er Macht Gottes Kinder zu werden —" (12). „Und das Wort ward Fleisch," nahm Menschengestalt an und Menschenwesen, soweit das möglich ist, wohnte unter den Menschen und offenbarte seine ihm eigene Herrlichkeit. Als Zeuge ist ihm Johannes der Täufer vorausgesandt, der sein Wesen und seine Aufgabe völlig kennt, dem nur die Person des Gepredigten im Fleisch erst durch besondere Offenbarung kund gemacht werden muß (31 ff). Er hat nichts zu thun als die Erwartung zu reizen und den Glauben auf den Erscheinenden hinzulenken. Er bezeugt ihn nach seiner Vergangenheit, wie vor ihm gewesen sei, der nach ihm komme (15. 30), nach seiner Zukunft als „Gotteslamm, welches der Welt Sünde trägt" (29).

Aber wenn diese Bestimmungen auch nicht über das hinausgehen was das übrige Evangelium ausführt, so ist doch jedenfalls der eigenthümliche Name für den Gottessohn „das Wort," der Logos im Urtext, den sich Jesus selber nicht beilegt, eigene Zuthat des Evangelisten, und man fragt, woher derselbe stamme. Aus der ganz unvermittelten Einführung desselben gleich im ersten Beginn

seiner Schrift ersieht man, daß der Verfasser ihn als gangbar und seinen Lesern ohne Weiteres verständlich voraussetzt; es muß also ein damals üblicher Begriff gewesen sein. Und wir finden denn auch diesen selben Ausdruck von einem jüdischen Philosophen, Philo in Alexandrien, der zu den Zeiten Jesu lebte, gebraucht als Bezeichnung eines Mittelwesens zwischen Gott und Welt von ganz ähnlichen Eigenschaften, wie sie Johannes seinem Logos zuschreibt. Er ist der Inbegriff der göttlichen Kräfte und Thätigkeiten, tritt weltschaffend aus Gott hervor, der älteste und erstgezeugte Sohn Gottes, ein „zweiter Gott". Ihm werden die alttestamentlichen Theophanien zugeschrieben. Der Name selbst aber, „das Wort", findet seine Erklärung nicht nur in der bildlichen Deutung als Offenbarung des Inneren, die „Erscheinung des Gedankens", sondern speciell im jüdischen Sprachgebrauch vom Schöpferwort, dann aber auch — gemäß der doppelten Bedeutung, welche „Logos" im Griechischen hat, nämlich außer der des Wortes auch die von Vernunft, — in der philosophischen Anschauung der stoischen Schule von der Weltvernunft. In der jüdisch-alexandrinischen Schule aber, deren Vertreter Philo ist, mischten sich die jüdisch-biblischen Vorstellungen mit den griechischen, namentlich Platonischen Lehren der Philosophie.

Moderne Ausleger, welche Johannes gern unabhängig von andern als biblischen und christlichen Einflüssen machten, behaupten nun, seine Logoslehre stamme nicht von der des Philo, sondern sei einzig aus alttestamentlichen Anschauungen und Bildern und aus eigenem Bildungstrieb erwachsen. Allein in diesem Falle bliebe doch das unwillkürliche Zusammentreffen mit Philo ein Beweis, wie die Bildung einer solchen Vorstellung in den Zeitideen lag. Aus der unmittelbaren Berührung und Ableitung würde dann nur eine mittelbare, und es bliebe immerhin das Recht und die Pflicht, für die Erklärung eins auf's andere zu beziehen, sie zu vergleichen u. s. w. Es kann freilich nicht bestritten werden, daß schon in anderen Lehrbegriffen des Neuen Testaments die Vorstufen zur Johanneischen Lehrbildung sich finden. Der Hauptpunkt dabei ist die Präexistenz; denn wie auch sonst die menschlichen Eigenschaften gesteigert werden mögen, erst mit ihr wird die Grenze des menschlichen Bewußtseins

entschieden überschritten. Sie finden wir aber, wenn auch vielleicht nicht in den vier großen, unbezweifelt echten Briefen des Paulus (Römer, Corinther, Galater), doch jedenfalls in den Paulinischen Briefen zweiter Ordnung; Colosser 1, 15 f. heißt es z. B., daß durch den Sohn, das Ebenbild des unsichtbaren Gottes den Erstgeborenen vor allen Creaturen Alles geschaffen sei im Himmel und auf Erden.

Ebensowenig wie der Zusammenhang mit christlichen Ideen ist auf der andern Seite die Berührnng des Johanneischen Logos mit alttestamentlichen Begriffen zu leugnen. In einigen poetischen Stellen (Pss. 107, 20; 147, 15; Jes. 55, 10 f.) wird das Wort, das Gott sendet, wie etwas Selbständiges behandelt, und spätere gelehrte Deutung hat auch das schöpferische Wort Gottes personificirt. Wichtiger ist, wie in den späteren Schriften des Alten Testamentes die göttliche Weisheit vorkommt. Im Hiob (28, 12 ff.) wird gefragt, wo man die Weisheit finde; der Abgrund, das Meer sprechen: sie ist nicht bei mir u. s. w. In den Sprüchen (8 und 9) tritt sie selbst auf und redet, sagt auch von sich, sie sei eher als Alles, was gemacht ist (8, 22). Wie hier, so ist auch bei Sirach und Baruch (S. 1, 1—10; 24; B. 3, 37—4, 4) die poetische Form der Personification; höchstens kann die Beschreibung im Buch der Weisheit (7—11) ernstlich die Frage vorlegen, ob hier nicht eine wirkliche Hypostasirung eingetreten sei und die poetische Gestalt sich zu einem wirklichen, für sich bestehenden Wesen gewandelt habe. Sie ist stets um den Thron Gottes und war dabei, als Gott die Welt machte, ja „sie ist der heimliche Rath in der Erkenntniß Gottes und ein Angeber seiner Werke"; sie hat das jüdische Volk geleitet, wie ausführlich an den Beispielen der heiligen Geschichte dargelegt wird. „Sie ist ein Glanz des ewigen Lichtes und ein unbefleckter Spiegel der göttlichen Kraft und ein Bild seiner Gütigkeit."

Wir sind hier dem Johanneischen Logos nahe genug gerückt; aber wenn schon für diese Gestaltung des Begriffs der Weisheit die Einwirkung griechischer Philosophie mit Wahrscheinlichkeit angenommen wird, so ist die Anwendung des Logosnamens auf diesen Begriff gewiß aus keiner andern Quelle abzuleiten, und die

eigenthümliche That des Johannes oder des Christenthums überhaupt, wenn ihm vielleicht Andere darin schon zuvorgekommen waren, besteht in der Verbindung des immerhin noch unbestimmt schwebenden Wesens mit dem geschichtlich bestimmten Menschen Jesus.

Wie der Logosbegriff und Name unser Evangelium mit der Zeitphilosophie zusammenführt, so zeigen sich auch sonstige Berührungen mit derselben, und zwar mit jener Form, wie sie sich (in Vorderasien) als Gnosis in verschiedenen Gestalten bildete. Wort und Anschauungen bieten Anklänge an dieselbe, nur kann man darüber nicht einig werden, ob der Evangelist sie zu widerlegen die Absicht hat, oder ob er umgekehrt gar selber als einer ihrer Anhänger zu betrachten ist, wie seine Schrift von christlichen Zweigen der Gnosis allerdings benutzt worden ist. Das Richtige scheint die Mittelbehauptung, daß Johannes zwar dem Zeiteinfluß sich nicht entziehen kann, aber in selbständiger Haltung, was ihm von außen zukommt, verwerthet. Die gnostischen Systeme lehren meist eine Reihe von Mittelwesen, die stufenweise vom Geist zur Materie, dem obersten Gott zur Welt herunterleiten; deren Namen kehren bei Johannes theilweis wieder, wie „Wort, Licht, Leben, Wahrheit", allein nicht als Ausdruck einer Vielheit von Wesen, sondern als die auszeichnenden Beiworte des einen und einzigen Mittlers, den das reine Christenthum bekennt. Bezeichnender ist die Stellung, die das Evangelium zu einer andern der gnostischen Grundlehren einnimmt, zur Anschauung von den verschiedenen Menschenklassen. Dort wird angenommen, daß die Menschheit in drei von vornherein bestimmte, schlechthin gesonderte sittliche Arten zerfällt, die geistigen (pneumatischen), die dem Geist und dem Guten gehören, die psychischen und die fleischlichen. Johannes nun scheint es auch auf den schroffen Gegensatz anzulegen und hinter den sittlichen Zuständen metaphysische Nothwendigkeit zu sehen, wenn er gleich im Prolog dem Lichte die Finsterniß entgegenstellt, die das Licht nicht begreift (1, 5), wenn er, abgesehen von der Wirksamkeit des Logos und ohne Vermittlung der christlichen Predigt, die Menschen für gut und böse entschieden sein läßt, solche kennt, welche die Wahrheit thun (3, 20 f.) und Kinder Gottes unter den Heiden (11, 52); gar wenn er Jesus

geradezu die Juden beschuldigen läßt, sie stammten von dem Vater, dem Teufel und nicht von Gott, auf dessen Vaterschaft sie sich als Abraham's Kinder berufen hatten (8, 39 ff). Aber so stark das Evangelium auch die unter den Menschen nun einmal als Thatsache sich vorfindende Verschiedenheit betont, es ist doch die sittliche Vermittlung nicht abgeschnitten. Solchen, die ihn aufnehmen, giebt der Logos Macht, Kinder Gottes zu werden (1, 12); es wird dem entsprechend das Verlangen gestellt, von oben geboren zu werden, um in's Reich Gottes zu gelangen (3, 3), der Glaube tritt immer als sittliche Forderung auf. Selbst über den Teufel, hat man bemerkt, werde ein sittliches Urtheil gefällt als „nicht bestanden in der Wahrheit", also auch ihm, dem Haupt der Finsterniß und der Materie, freie Entschließung zugeschrieben (8, 44).

Wie mit dem gnostischen Charakter, so verhält es sich mit dem speculativen überhaupt, den man unserm Evangelium zuschreibt. Der Ausdruck hat seine Berechtigung, namentlich im Vergleich mit den anderen Evangelien, aber man darf die Schranke nicht verkennen, innerhalb welcher er allein Wahrheit hat. Wir finden bei Johannes ein Zurückgehen auf Grundbegriffe und das Bestreben nach einem zusammenhängenden theologischen System, allein es bleiben immer die Grenzen zwischen religiöser und philosophischer Betrachtung eingehalten. Er läßt sich — auch im Prolog — nicht darauf ein, das Verhältniß des Logos an sich, abgesehen von seiner praktischen Bedeutung für die Menschheit, zu erörtern; seine Lehre über ihn reicht nur so weit, als das Heil durch seine Erkenntniß bedingt ist. Ebenso betreffs der Dreieinigkeit. Die spätere christliche Speculation hat mit Vorliebe das außerweltliche, innertrinitarische Verhältniß behandelt und darüber dogmatische Bestimmungen formulirt: Johannes hat wohl eine göttliche Dreiheit, den unsichtbaren Gott, den Logos und den Tröster, sie werden aber nur in ihrer Beziehung zur Welt, nicht in ihrem Bestande unter sich erwähnt; es wird nicht einmal ganz klar, ob der Geist, den Jesus senden will, überhaupt ein selbständig persönliches Wesen sein soll. Auch die moderne theologische oder theosophische Speculation, die so gern in die Tiefen der Gottheit eindringen möchte und die Lehre von der göttlichen

Liebe dazu als Leiter benutzt, indem aus dem Wesen der Liebe auf eine Mehrheit von Personen in Gott geschlossen wird, hat kein Recht, sich auf Johannes zu berufen; denn ob er gleich der größte Prediger der Gottesliebe ist, so bewährt er doch auch dabei seine Zurückhaltung auf's religiös Sittliche und bewahrt sich vor überschwänglichen Folgerungen. Es ist nicht seine Schuld, sondern die der Ausleger, wenn sein Prolog und das Greisenwort, das ihm in den Mund gelegt ist: „Kindlein liebet euch" hat im Widerspruch mit einander scheinen können, worauf Lessing sein schönes Gespräch „Das Testament Johannes" begründet. Dem Evangelium steht beides im besten Einklange, und die Speculation ist ihm nur Grundlage und Mittel zu dem praktisch-ethischen Leben, das Eigenthum und Ruhm des Christenthums ist.

II.

Sein Widerspruch mit der Charakteristik der ersten Evangelien.

Wir haben uns vom Evangelium seinen Helden vorführen und uns über seine Eigenthümlichkeiten und Ansprüche unterrichten lassen, wir haben des Erzählers Ansicht gehört, daß er das verkörperte Schöpferwort Gottes sei: jetzt ist es am Ort, dies Gesammtbild auf seine Lebensfähigkeit, seine innere und äußere Wahrscheinlichkeit zu prüfen; denn es ist einmal so, wenn wir modernen Menschen von Wundern und Wunderbarkeiten hören, wird's uns kritisch zu Sinn — und hier nun ein Wundermensch mit Wunderwissen und Wunderkönnen, ein Mensch, der sich eines früheren Daseins erinnert, dem's nie recht menschlich zu Muthe sein kann — das macht uns stutzig, und wir denken über die Möglichkeit nach, ob wohl ein solches Wesen existiren könne. Aber solch Nachdenken verwickelt uns in die schwierigsten Aufgaben der Philosophie. Wir müßten namentlich das Verhältniß von Leib und Seele bestimmen, das bekanntlich noch immer zu den umstrittensten Punkten gehört, die Möglichkeit der Verbindung einer anders als menschlich gearteten Seele mit einem menschlichen Leibe nicht nur untersuchen, sondern auch die Möglichkeit der Verbindung menschlicher Geisteskräfte mit einem Bewußtsein wie es der Logos hat; wir müßten weiter auch die Grenzen der menschlichen Fähigkeit und geistiger Machtwirkung überhaupt auf die Außenwelt feststellen — kurz so Vielerlei und so Schwieriges, daß wir auf alle Weise wünschen müssen, einen weniger verschlungenen

und bequemeren kürzeren Weg aufzufinden. Wir würden außerdem verwickelt werden in eine Kritik des Hauptkirchendogma, der Menschwerdung Gottes in Christo, das aus Johanneischer Wurzel erwachsen ist, und da fänden wir zwar von allen Seiten der Theologie Unterstützung, da selbst von Vertheidigern der Kirchenlehre überhaupt die Formulirung dieses Dogma für ungenügend erklärt wird; aber — aufrichtig gesagt — wir finden keinen Trost darin, von der Philosophie zur Dogmatik getrieben zu werden, und sehen uns nach einem andern Ausweg um. Läßt sich nicht vielleicht statt der Untersuchung nach der Möglichkeit eines Menschenbildes, wie es der Logos des Johannes ist, die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit desselben ausmachen? Damit wäre unsere Betrachtung vom metaphysischen auf's geschichtliche Gebiet versetzt.

Da drängte sich freilich sofort wieder eine philosophisch-psychologische Frage dazwischen, nämlich die: ist es möglich, daß eine bedeutende einflußreiche Persönlichkeit zu einem Glauben von sich, ihrer Würde und Weltstellung gelange, entsprechend der, wie sie Johannes seinem Jesus zuschreibt? Aber diese Frage läßt sich leicht in's Geschichtliche umbiegen: ist das wahrscheinlich und den geschichtlich feststehenden Thatsachen zufolge glaubhaft? Wir stellen die Frage nicht allgemein, ob irgend Jemand zu solchen Vorstellungen kommen könne, denn da würde die billige Antwort bereit stehen, daß es noch andere und wunderlichere Ideen gegeben habe. Aber Manches, was wir einfach als fixe Idee verurtheilen würden, ist nach unbestreitbaren Zeugnissen der Geschichte an hervorragenden Menschen verbunden mit den größten Auszeichnungen des Willens nicht allein, sondern auch des Verstandes vorgekommen. Pythagoras meinte, er, der Erfinder des nach ihm genannten mathematischen Lehrsatzes, den Namen des Jünglings im trojanischen Krieg, Euphorbos, angeben zu können und dessen Schild in Argos wiederzuerkennen, in dem seine Seele in einer früheren Periode gewohnt habe, und sein Philosophenleben sei sein fünftes Dasein. Muhamed verkehrte mit dem Erzengel Gabriel. Swedenborg, der von den exacten Studien der Mechanik und des Bergbaus herkam, sah Engel und abgeschiedene Geister und erhielt Belehrungen von ihnen über irdische und

himmlische Dinge. Die Päpste halten sich allen Ernstes für Christi Vertreter. Und in solchen von uns für schwärmerisch gehaltenen Vorstellungen sind große religiöse Antriebe wirksam geworden und Reformbewegungen eingeleitet, die ihre Lebensfähigkeit durch die That bewährt haben. Könnte das Christenthum nicht einen ähnlichen Ursprung haben, einen Stifter mit abergläubischen Gedanken über sich selbst?

Nun, wir haben wirklich geschichtlich sichere Spuren, daß sich Jesus eine Stelle in der Entwicklung der Menschheit zuschrieb, außerhalb und oberhalb des übrigen Geschlechts.

Also giebt es geschichtlich sichere Spuren über Jesus, und wir hätten an ihnen die Möglichkeit, über die Geschichtlichkeit unseres Johannes-Christus zur Gewißheit zu kommen? — Unser Neues Testament bietet neben dem unsrigen bekanntlich noch drei andere Evangelien, die zwar unter sich in Einzelheiten mannigfach abweichen, dennoch zusammen einen gemeinsamen Charakter tragen, der sie eigenthümlich von Johannes abscheidet und sie zu einer zusammengehörigen Gruppe vereinigt. Nicht sowohl aber, daß mehrere Schriften ein zusammenstimmendes Lebensbild Jesu liefern, denn das kann durch Abhängigkeit derselben von einander bewirkt sein, als vielmehr daß dies Lebensbild in sich zusammenstimmend und geschichtlich begreiflich ist, erweckt ihnen größeres Zutrauen als ihrem Collegen Johannes. Daß zwar auch sie der Anstöße viele bieten für den Historiker und daß die Kritik schwere Arbeit hat, bis sie zu wissenschaftlich haltbaren Ergebnissen sich durchgräbt, wird den am wenigsten befremden, dem Johannes metaphysische und psychologische Bedenken erregt. Immerhin wird sich bei den Differenzen ihrer Darstellung und der des Johannes die größere Wahrheitstreue und Geschichtlichkeit auf ihrer Seite bewähren, und wir gewinnen damit auf geschichtlichem Wege an dem Jesus der Synoptiker (so werden die drei ersten Evangelien zusammen genannt) die Kritik des Jesus bei Johannes.

Wir wissen, was der Johanneslogos von sich behauptet — was sagt nun der synoptische Jesus von sich aus? Die bekannten Prädicate, die er sich beilegt, sind Gottes- und Menschensohn, also dieselben,

die auch Johannes kennt; aber wie ganz anders ist Anwendung und Bedeutung bei beiden! Während bei Johannes der Name des Gottessohnes auf ein eigenthümliches metaphysisches Verhältniß hinweist, ist er bei den ersten Evangelien Ausdruck für den Messias und mit diesem Begriff aus dem Alten Testamente und der hergebrachten Sprachweise herübergenommen. Nun kennt freilich Johannes den Messiastitel Jesu auch. Er ist sogar der einzige neutestamentliche Schriftsteller, der den Namen ein paarmal in seiner hebräischen Form braucht (1, 41 und 4, 25), statt der sonst allgemein üblichen griechischen Uebersetzung Christus. Gleich bei seinem ersten Auftreten wird er als solcher von den ersten Jüngern anerkannt (1, 41. 49), und er selbst giebt sich der Samariterin als solchen zu erkennen. Aber eben dies Verhalten zur Messiasrolle macht dieselbe zu etwas ganz Anderem, als was sie bei den Synoptikern ist. Denn hier ist es erst wie der letzte Abschluß der Erkenntniß Jesu, nicht der Anfang seiner Bekanntschaft, wenn Petrus auf die Frage Jesu, wofür er ihn halte, antwortet: „du bist Christus, des lebendigen Gottes Sohn" (Matth. 16, 16). Jesus hatte also nicht einmal den Jüngern rundheraus seine Messiaswürde bekannt, und erst am Ende seines Lebens, als er in Jerusalem sein Geschick vor sich sah, hielt er die messianischen Reden von seiner Wiederkunft zum Gericht u. s. w. Wie viel oder wie wenig auch von diesen Blut- und Sturmreden Jesu, wie sie uns aufgezeichnet vorliegen (Matth. 24 ff. parall.), wörtlich auf ihn mag zurückzuführen sein, das wird als sicher festgehalten werden müssen, daß das Messiasbewußtsein ein wesentliches Moment für den geschichtlichen Jesus gewesen ist, daß es der stärkste Hebel war, seine religiöse Eigenthümlichkeit zur Gründung einer Weltreligion zu treiben. Wie wäre das aber aus Johannes herauszufinden möglich? Nach dem alten Evangelium giebt das Bekenntniß zum Messiasthum den Ausschlag für die Verurtheilung durch den Hohenpriester (Matth. 26, 63 ff.), nach Johannes fragt derselbe nur im Allgemeinen nach seiner Lehre (18, 19), dafür kommt die Anklage, er mache sich zum König der Juden, erst vor Pilatus zur Verhandlung; doch ohne die jüdisch-messianische Vorstellung nur zu streifen, nimmt Jesus zwar den Titel des

Königs an, erklärt denselben sofort als den des Königs der Wahrheit (18, 37).

Die Wiederkunftsreden Jesu zum Gericht über Jerusalem, dann über die ganze Welt, und beides in nächster Zukunft, wie sie mit den Farben der alttestamentlichen Propheten von den Synoptikern Jesu zugeschrieben werden, fehlen dem Johannes völlig. Er hat statt ihrer vielmehr Verheißungen Jesu, zu seinen Jüngern wiederzukommen nach der Auferstehung (14, 18; 16, 16. 22), und in seinem Tröster, den er ihnen senden will, bei ihnen zu bleiben (16, 7. 13 f.). Von einem schnellen und gewaltsamen Ende ist keine Rede. Dagegen faßt Jesus in seinen Reden das Gericht in so vergeistigter Bedeutung, indem er unmittelbares Verurtheilen ganz von sich ablehnt und nur zum Heil, nicht zum Gericht gekommen zu sein behauptet (3, 17; 12, 47) und den Unglauben selbst für das Gericht erklärt (3, 18 f.), daß man neuerdings alle diejenigen Stellen hat aus dem Text weisen wollen als eingeschoben, welche in scheinbarem Widerspruch hiezu von einem künftigen Gericht und Todtenerweckung handeln. Gewiß, es ist dem Johannes eigenthümlich und ist sein rühmlicher höherer Standpunkt, der ihn unseren Anschauungen um so näher rückt, daß er des ewige Leben schon hier anbrechen läßt, daß er das Wiederkommen Jesu von allen jüdischen Zuthaten befreit, aber es wird nicht zweifelhaft sein können, ob seine oder die Anschauung der Synoptiker in diesem Punkte der Geschichte näher stehe, und daß Johannes einzelnen Andeutungen eines künftigen Weltgerichts sich nicht hat entziehen können, kann, je mehr es seiner eigenen Lehre zuwider scheint, nur um so mehr die Allgemeinheit und Macht der Ueberlieferung bestätigen.

Auch bei den Synoptikern ist Jesus durch seine Messiaswürde über die anderen Menschen herausgehoben, aber doch nur, um als Mittel eines großen Werkes zu dienen; er ist ein König, der der Gesammtheit seiner Unterthanen dient, nur mit seinem Reich zusammen ein Ganzes ausmacht. Dies Reich bildet einen der Hauptbegriffe der ersten Evangelien. Johannes der Täufer predigt seine Nähe, Jesus seine Gegenwart, bis er nach und nach sich als Haupt desselben enthüllt. Dem Reich Gottes oder des Himmels gelten

eine Reihe seiner Reden und Gleichnisse. Bei Johannes dagegen sahen wir die ganze Predigt Jesu sich in seine Person zusammendrängen, er selbst ist von vornherein der wesentliche, ja ausschließliche Gegenstand derselben; kaum daß das Reich Gottes erwähnt wird — (3, 3. 5; 18, 36?) (und dann ohne Nachdruck oder gar den Anspruch von Selbständigkeit): wie der Messiasname taucht sein Klang auf, um alsbald wieder hinter stärkeren Accenten zu verhallen. Es ist bezeichnend für dies Verhältniß der Person zur Sache des Evangeliums, daß dem Johannes die Gleichnisse gänzlich abgehen, welche den ersten Evangelien so unvergleichlichen Reiz verleihen. Als selbständige, in sich abgerundete Erzählungen, die auch, abgesehen von der Deutung, verständlich bleiben, widerstreben sie dem Johannes-Charakter der Christusrede, die stets in erster Person zu verlaufen pflegt, und so setzt Johannes an Stelle der Parabeln Allegorien, also zwar auch Bilderreden, die aber keine Selbständigkeit besitzen und Werth und Erklärung allein in der fortdauernd hinzugedachten Deutung, bei Johannes dem Ich des Redenden erhalten. Man denke, um sich das Gesagte klar zu machen, beispielsweise an die synoptischen Parabeln vom großen Abendmahl, zu dem die Bettler und Krüppel von den Straßen geholt werden, als die zuerst Geladenen nicht kommen (Luc. 14), von Lazarus und dem reichen Manne oder von dem verlorenen Sohn (Luc. 16 u. 15), und dem entgegen bei Johannes an die Rede vom guten Hirten und die vom Weinstock (10 u. 15). Wenn es ihm begegnet, Züge in das Bild einzuführen, die demselben durchaus nicht entsprechen und nur in der unwillkürlichen Uebertragung auf das Abgebildete Sinn haben, wie wenn es vom guten Hirten heißt, daß er sein Leben lasse für die Schafe (10, 12), so ist das um so verzeihlicher, da auch die strengere Form der Parabel sich dergleichen zu schulden kommen läßt; aber wenn wir im Gleichniß vom Hirten das Bild, dessen Subject immer derselbe, Jesus, ist, umspringen sehen vom Hirten, dem der Thürhüter aufthut, dessen Stimme die Schafe kennen und ihm folgen, zur Thür — „wahrlich, ich bin die Thür zu den Schafen“ (7) — und wieder zurück zum Hirten, dann werden wir gemahnt, daß wir in diesen Allegorien des Johannes nur intensivere

Fälle seiner Redeweise überhaupt haben und der Gattung nach auch jene langgesponnenen, aber unterbrochenen Bilderreden vom Wasser des Lebens (4), vom Brod des Lebens (6) u. s. w. hieher gehören.

Die so ganz verschiedene Stellung Jesu zum Messiasberuf wie zum Reich Gottes im einen und im andern Evangelium ist tiefer begründet in dem ganzen Verhältniß des einen und des andern Jesus zu den Volksgenossen. Der Messias, das Reich Gottes sind jüdische volksthümliche Vorstellungen, und so greift der synoptische Jesus überhaupt mit allen seinen religiösen Lehren und Gedanken stets in den religiösen Schatz seines Volkes hinein. Was er Neues bringt, knüpft er doch an an hergebrachte Begriffe, und wenn diese Anknüpfung auch in der Bekämpfung derselben bestände. In der Bergpredigt stellt er den Geboten der Alten in scharfen Gegensätzen seine eigenen zur Seite. Opfer und Sabbathordnung, Speisegesetze und Fastengebote, Waschungen und das gesammte Ceremoniell, Schwur und Ehescheidung bieten ihm die Gegenstände seiner Vorschriften; und für die Form derselben bedient er sich der herkömmlichen und behaltlichen gnomischen Art, der sich die besprochenen Parabeln zugesellen. Ueberall schlägt das Leben in und mit seinem Volke fühlbar durch. Dieselben Fragen, die schon lange aufgeworfen waren, nach dem Reiche Gottes, nach der Gerechtigkeit, nach der Zukunft des Volkes, bewegen ihn, die verschiedenen Parteien, die jede auf ihrem Wege das Heil suchen, beschäftigen ihn, „das Volk jammert sein" und er sucht ihm mit seiner tröstlichen Lehre so verständlich und so nahe an's Herz zu reden wie möglich — erst nach den Stämmen Israels sieht er auch zu den Heiden hinaus, die zur Tafel Abraham's herzukommen sollen.

Dagegen der Johannes-Jesus! Natürlich, er ist Jude, es wird auch seiner irdischen Herkunft von Joseph und Maria gedacht (6, 42; vgl. 7, 41 ff.), wenn gleich unbestimmt bleibt, in welchem Verhältniß dieselbe zur himmlischen Abkunft stehe. Das jüdische Volk ist das auserwählte, aus dem das Heil kommt (4, 22), der Logos kommt zu ihm „in sein Eigenthum", „zu den Seinen" (1, 11); hier war der Boden bereitet für seine Sendung, Moses und die Propheten hatten von ihm geweissagt, er kann sich auf das geschriebene Wort

Gottes berufen als Zeugniß für sich, und ruft Moses als Ankläger auf, wenn sie seinen Worten nicht Glauben schenkten (5, 45 f.). In den Hauptmomenten seines Lebens und Leidens erfüllt sich die Weissagung des Alten Testamentes, bei der Tempelreinigung (2, 17) der Psalmvers: „der Eifer um dein Haus hat mich gefressen" (Ps. 69, 10); beim Einzug in Jerusalem (12, 15): „fürchte dich nicht, du Tochter Zions, siehe, dein König kommt reitend auf einem Eselsfüllen" (Jes. 62, 11, Sach. 9, 9.); beim Judasverrath (13, 18): „wer mein Brod ißt, tritt mich mit Füßen" (Ps. 41, 10); bei der Verlosung des ungenähten Rockes (19, 24): „sie haben meine Kleider unter sich getheilt und haben über meinen Rock das Loos geworfen" (Ps. 22, 19), und beim Durst am Kreuz Ps. 69, 22.

Auch den verstockten Unglauben der Juden versäumt der Evangelist nicht durch eine Prophetenstelle zu belegen (12, 38 ff; vgl. Jes. 53 u. 6) und Jesus selbst den Haß, den er erfährt, auf das Wort zurückführen zu lassen: „sie hassen mich ohne Ursach" (15, 25; vgl. Ps. 35, 19; 69, 5). Außerdem bietet das Alte Testament typische Vorbilder für das Neue. Die Schlange, die Moses in der Wüste erhöhte, ist Vorbild des am Kreuz erhöhten Heilbringers (3, 14; 8, 28); das Manna, das Moses dem Volke gab, ein Vorbild des wahren Brodes vom Himmel, das Jesus giebt (6, 31); das Passahlamm findet in ihm seine letzte Deutung und Bestimmung, wie aus mehrfachen Angaben der Leidensgeschichte hervorgeht, auch wenn des Täufers Wort: „siehe, das ist Gottes Lamm, welches der Welt Sünde trägt" nicht vom Osterlamm, sondern im allgemeinen Sinn nach der Weissagung des Jesaias (53) zu deuten sein sollte.

Noch mehr. In Einer Beziehung sieht der Johannes-Jesus fast noch jüdischer aus als der synoptische. Während der letztere seine Thätigkeit ausschließlich in seinem Heimathlande Galiläa hat und nur zuletzt, wie um die Entscheidung seiner Sache herbeizuführen, mit seinen Anhängern nach Jerusalem hinaufzieht, wo sich dann auch rasch sein Geschick erfüllt, finden wir Jesum bei Johannes vorwiegend in Jerusalem, und namentlich versäumt er kaum ein Fest, ohne sich den Pilgern dahin anzuschließen. Doch näher an-

gesehen kann dies Verhalten schwerlich als ein größerer Gehorsam gegen das Gesetz, als höhere Achtung gegen den Tempel und die nationalen Feiern gelten. Denn einmal hängt das nur einmalige Hinaufziehen Jesu nach Jerusalem bei den ersten Evangelien damit zusammen, daß sie überhaupt das ganze öffentliche Auftreten Jesu in einen kürzeren, wie es scheint nur einjährigen Zeitraum zusammenfassen, wogegen Johannes sich seine Thätigkeit auf mehrere Jahre vertheilen läßt. Es ist das eine Differenz, die wichtig genug ist, um von der Kritik alle Beachtung zu erfahren, die wir hier aber außer Acht lassen müssen, weil sie über unsere gegenwärtige Betrachtung hinausführt. Jedenfalls aber verräth die Art, wie der Johannes-Jesu in Jerusalem aufzutreten pflegt, durchaus nicht die Gesetzesergebenheit und Anhänglichkeit an jüdische Sitte als Beweggrund seines häufigen Erscheinens; der Tempel und die Festversammlungen bieten nur die beste Gelegenheit, sich dem versammelten Volke darzustellen; oder will man eine besondere Theilnahme für den Tempel darin finden, daß er ihn von dem Unfug der Verkäufer säubert, so ist doch diese Erzählung unserm Evangelium nicht eigenthümlich, sondern mit den anderen gemeinsam, kann also nicht für seine besondere Ansicht beweisen. Wie sollte aber eine nähere Theilnahme für den Tempel haben, der zur Samariterin gesprochen: „es kommt die Zeit, daß ihr weder auf diesem Berge (Garizim) noch zu Jerusalem werdet den Vater anbeten" (4, 21)! Wie kann überhaupt ein Wesen himmlischer Abkunft sich unmittelbar als Volksglied mit seinen Landsleuten und ihrer Besonderheit zusammengeschlossen fühlen, da er selbst der ganzen Menschheit gegenüber eine besondere Stellung einnimmt! Es kann nicht anders sein, es muß in einer gewissen Freiheit, die seiner Erhabenheit entspricht, sich zu den Volksgenossen verhalten. Man hat in dieser Beziehung auf einen eigenthümlichen Sprachgebrauch des vierten Evangeliums hingewiesen. Hier begegnet nämlich häufig der allgemeine Ausdruck „die Juden", der bald sich auf die Obrigkeit und Leiter des Volkes zu beschränken scheint, bald auf die Bewohner der Hauptstadt, bald auf die Menge sich ausdehnt, immer aber die Ungläubigen und Gegner Jesu, sei es in Galiläa, sei es in Judäa, trifft. Die klaren

Parteiunterschiede, wie sie die Synoptiker kennen, von Pharisäern, Sadducäern, Herodianern, verwischen sich hier. Es klingt, als ob Jesus für sich allein außerhalb des Volkes eine eigene Partei bildete und das jüdische Volk ihm in Masse als ein ihm fremdes Ganzes gegenüberstehe. So spricht er von ihrem Gesetz („daß erfüllet werde der Spruch in ihrem Gesetz geschrieben") (15, 25), und das nicht nur als er im Jüngerkreis schon der Welt abgeschieden von ihr und allem ihr Gehörigen als Fremdem redet, sondern auch geradezu sagt er zum Volk: „steht nicht geschrieben in eurem Gesetz u. s. w." (10, 34). Und das ist der zutreffende Ausdruck für seine Stellung, für seine übergreifende Erhabenheit über die nationalen Besonderheiten, und beständen diese auch in Vorzügen. Er läßt sich wohl einmal herab, seine Begründungen und Vertheidigungen vor den Gesetzesverehrern aus dem Gesetz zu entnehmen; er führt für den Bruch der Sabbathsruhe durch die Heilung des 38 Jahre Gelähmten an, daß doch im Gesetz Moses gestattet sei, den Menschen zu beschneiden am Sabbath, es also nicht folgerichtig ist darüber zu zürnen, wenn Einer den ganzen Menschen am Sabbath gesund mache (7, 22 ff), ähnlich wie er bei den Synoptikern seine Sabbathheilungen rechtfertigt (Matth. 12, 11; Luc. 13, 15 u. a.). Diese Beweisführung mag freilich genügen, um die Einwürfe der Gesetzeseiferer zu entkräften; aber daß der eigentliche Beweggrund jener Heilthat ein anderer war, hatte Jesus schon unmittelbar nach ihrem Geschehen selbst nicht geleugnet, sondern bekannt, stetig wirken zu müssen wie sein Vater, seine Befugniß des Sabbathbruchs also aus seiner Eigenstellung zu Gott hergeleitet. Anders verhält es sich auch nicht mit jener andern Beweisführung (10, 34): „steht nicht geschrieben in eurem Gesetz, ihr seid Götter? So er die Götter nennt, zu welchen das Wort Gottes geschah —, sprechet ihr denn zu dem, den der Vater geheiliget und in die Welt gesandt hat: du lästerst Gott darum, daß ich sage: ich bin Gottes Sohn?"

Derartige Anknüpfungen sind doch nur Ausnahmsfälle. Im Allgemeinen ist es nicht die Weise des Johannes-Jesu, sich an die Vorstellungen und Denkgewohnheiten seiner Zuhörer anzuschließen. Es ist im Gegentheil ihm das seltsame Verfahren eigen, seine Reden

so zu halten, daß die Umgebung sie nicht wohl verstehen kann. Sogleich bei seiner ersten öffentlichen Handlung, der Tempelreinigung, antwortet er den Juden, die von ihm ein Zeichen verlangen als Beweis seiner Vollmacht solches zu thun: „brechet diesen Tempel und am dritten Tage will ich ihn aufrichten.“ Weder die Juden fassen den Sinn dieses Räthselwortes, sondern spotten, noch auch die Jünger verstehen es, bis die Auferstehung Jesu ihnen dasselbe in's Gedächtniß zurückruft und sie begreifen läßt, daß Jesus vom Tempel seines Leibes geredet (2, 21). Allein hier könnte immerhin die Mißverständlichkeit der Rede aus absichtlicher Doppelsinnigkeit entstehen; deutlicher tritt in dem folgenden nächtlichen Gespräch mit Nikodemus die unpädagogische Lehrweise Jesu hervor. Nikodemus kommt offenbar mit gutem Willen zu ihm, und es scheint aller Grund vorhanden, ihn entgegenkommend zu behandeln, aber davon zu schweigen, daß Jesus ihm sofort die schwere Bedingung des Eintritts in's Reich Gottes vorhält, die Geburt von oben, geht er gar nicht auf die Bedenken seines Besuchers ein, der nicht versteht, was mit der Geburt eines Menschen, wenn er alt ist, gemeint sein kann, sondern wiederholt nur um so nachdrücklicher seine Forderung und zwar nun noch mit dem Hinweis auf die Taufe — „es sei denn, daß Jemand geboren werde aus dem Wasser und Geist, so kann er nicht in das Reich Gottes kommen“ — so daß er dem Nikodemus völlig unmöglich macht, den Gedanken zu folgen. Auch auf erneuertes Fragen desselben hat Jesus nur einen Vorwurf zur Antwort — „bist Du ein Meister in Israel und weißt das nicht?“ — um sofort zu immer gesteigerten, von dem Verständniß des Hörers sich immer mehr entfernenden Aussagen von irdischen und himmlischen Dingen weiter zu gehen, vom Kreuzestod (14), ja von der Himmelfahrt (13); und bezeichnend genug für diese seltsame Lage geht das Gespräch in eine Rede aus, von der man nicht sicher ist, ob man Worte Jesu oder das Evangelium vor sich hat, und von dem Zuhörer bleibt keine weitere Spur.

Im Gespräch des folgenden Capitels (4) mit der Samariterin geht es ähnlich zu. Auch hier trifft Jesus auf das Mißverstehen seiner Bilderrede, als er der Frau am Brunnen, von der er zu

trinken verlangt, seinerseits lebendiges Wasser zu geben anbietet; aber statt sich auf Entwirrung und Berichtigung einzulassen, verwickelt er durch sein Beharren bei dem Bilde seine Zuhörerin nur noch mehr in ihren Irrthum. Alle seine Worte von dem Wasser, das nicht wieder dürsten läßt, von dem Brunnen des Wassers, das in's ewige Leben quillt, sind verloren, da sie ihre Gedanken nicht von dem Brunnen vor ihr und dem Trinkwasser losmachen kann, sondern das eine Mal einwirft, daß er doch nichts habe, womit zu schöpfen, und doch nicht mehr sei als der Vater Jacob, der ihnen diesen Brunnen gegeben, das andere Mal um seine Gabe bittet um der Mühe überhoben zu sein, hier draußen Wasser schöpfen zu müssen.

In denselben sinnlichen Mißverstand verfallen Jesu Zuhörer, als er ihnen von dem Brod Gottes redet, das vom Himmel kommt und der Welt das Leben giebt (6, 33). „Herr, gieb uns allewege solches Brod", verlangen sie von ihm; und als er sich selbst für das Brod vom Himmel erklärt, wissen sie seine Behauptung nicht mit der ihnen bekannten leiblichen Abstammung Jesu zu vereinigen (42). Jesus verweist ihnen aber nur ihr Murren, ohne doch Erklärung und Verständigung zu versuchen, und fährt in der Ausführung seiner bildlichen Behauptungen fort, daß er das Brod des Lebens sei, ja er macht sie anstößiger, indem er das Brod, das er geben werde, näher bezeichnet, als sein Fleisch, welches er geben werde für das Leben der Welt (51). Und als die Juden darüber stutzen, „wie kann dieser uns sein Fleisch zu essen geben?" betont er nur um so kräftiger die Nothwendigkeit, das Fleisch des Menschensohnes zu essen und sein Blut zu trinken, um das Leben zu haben. In solcher Steigerung der anstößigen Aufstellung statt der erwarteten Beweisführung erreicht die Lehrweise Jesu ihre Spitze; sie wird aber zu gleichmäßig durchgeführt, als daß es nöthig wäre, zur Kenntniß ihrer Eigenthümlichkeit sie hier weiter zu verfolgen.

Es ist übrigens zu bemerken, daß, wenn Jesus in einer gleichsam herausfordernden Weise seine Worte zu wählen scheint, um möglichst schwer verständlich zu sein, andererseits auch ein auffallender Mangel an Verständniß bei den Hörern vorausgesetzt wird;

denn es kann doch kaum zu viel verlangt heißen, daß, wenn Jemand von einer neuen Geburt, vom Wasser des Lebens, vom Brod des Lebens redet, er bildlich verstanden sein will, und daß er, je mehr seine Bilder in ihrer sinnlichen Unmittelbarkeit unmöglich sind, desto getroster auf die unwillkürliche Deutung derselben in's Geistige rechnen darf. Und doch sind es nicht nur die Juden, die sich auf solchen Mißdeutungen betreffen lassen, so daß etwa böser Wille mit im Spiele wäre, sondern auch die Jünger machen sich der gröbsten Mißverständnisse der geistigen Andeutungen ihres Meisters schuldig.

Als sie ihm nach seinem Gespräch mit der Samariterin von dem mitgebrachten Essen anbieten und er von der Speise redet, von der sie nichts wissen, muß er ihren Mißverstand, als habe ihm Jemand zu essen gebracht, verscheuchen mit der Erklärung, daß seine Speise sei den Willen deß zu thun, der ihn gesandt habe (4, 32 ff). Ja, nachdem die ganze Lehrzeit abgelaufen ist, am letzten Abend des Zusammenseins, stehen sie Jesu Redeweise noch fremd gegenüber. Der eine leugnet, daß er wisse, wohin Jesus gehe, der andere bittet, ihnen den Vater zu zeigen u. s. w. (14, 5. 9). Schwerlich wollte der Evangelist die Jünger verkleinern; wenn er also bei ihnen dasselbe eintreten läßt wie bei der Menge, von der einen Seite das Ueberwegsprechen über das Verständniß der Hörer, von der andern ein Zurückbleiben hinter dem gewöhnlichen Maß des Verständnisses, so scheint das nur in der Absicht geschehen zu können, den Logos in einem möglichst weiten Abstand von seiner Umgebung darzustellen; aber auch das kann nur bestätigen, auf welcher Seite der evangelischen Ueberlieferung die größere innere Wahrscheinlichkeit liegt: jede Vergleichung kann nur zum Vortheil der naturgemäßen und pädagogischen Lehrart des synoptischen Jesus ausfallen.

Es ist die ganze, den irdischen Verhältnissen und menschlichen Maßen mehr angenäherte Darstellung der Synoptiker, die ihnen den geschichtlichen Vorrang vor der Beschreibung des Johannes sichert. Der gesteigerten Wunderbarkeit der Person und des Lebens in Wissen und Thaten ist bereits gedacht. Marcus scheut sich nicht, Jesu geradezu seine Unwissenheit über den Tag und die Stunde gestehen zu lassen, wann das Ende der Dinge kommen werde (13, 32),

also über einen Punkt, der noch von unmittelbar eingreifender Wichtigkeit für seine Lebensaufgabe war; Johannes dagegen zeigt seinen Logos allwissend und sagt im Allgemeinen von seiner Menschenkenntniß, „er wußte wohl, was im Menschen war, und bedurfte nicht, daß Jemand Zeugniß gäbe von einem Menschen“ (2, 25), geschweige daß ihm Dinge seines Berufs, irdische oder himmlische, verborgen gewesen seien (3, 12).

Auch über die sittlichen Schranken der allgemeinen Menschenart rückt den Logos seine Würde hinaus, in denen die unbefangenere synoptische Erzählung ihn befangen sein läßt. Freilich, ob oder wie weit es berechtigt ist, auf ein eigenes Sündenbewußtsein Jesu zu schließen daraus, daß er sich der Taufe des Johannes unterzog, oder aus der abweisenden Antwort auf die Anrede „guter Meister“: „was heißest Du mich gut? Niemand ist gut denn der einige Gott“ (Matth. 19, 16 f. und Par.) — das steht hier nicht zu untersuchen; denn gewiß ist, das die Evangelisten insgesammt den Herrn über die Sünde erhaben denken und so darzustellen beabsichtigen, aber die Synoptiker glauben diese Erhabenheit durch nichts nachdrücklicher zu bestätigen, als durch die siegreiche Ueberwindung von Sündenreizen, und erzählen als höchste Triumphe des Sündenbezwingers zu Anfang wie zu Ende seines Lebens einen Kampf und Sieg gegen und über das Böse, die Versuchungsgeschichte und die Gebetsscene in Gethsemane. Schon diese Kämpfe sind, auch abgesehen von der mythischen Form, in welcher sie überliefert worden, über die Linie der gewöhnlichen Menschheit erhoben, es sind keine Anfechtungen, wie sie jedes Menschenherz bestürmen, es sind Versuchungen, wie sie nur den Messias in seinem besonderen Beruf treffen können: handelt es sich doch bei den Anerbietungen des Teufels in der Wüste um Wunderthaten, und gar um die Weltherrschaft, bei dem Angstgebet in Gethsemane um den blutigen Märtyrertod. So entrückt die Art dieser geistigen Nöte den Dulder und Sieger über die Gleichheit mit seinem Geschlecht, und dennoch verbindet ihn die Reizbarkeit gegen sündliche Neigungen und das Aufgebot der sittlichen Kräfte zu ihrer Bewältigung wieder zu enge mit der sündlichen Natur der Menschheit, als daß eine Auffassung

wie die des Johannes sich dabei beruhigen könnte. Ihr steht der Logos zu hoch, er ist zu überwiegend göttlicher Natur, als Licht, Wahrheit, Leben bildet er den reinen Gegensatz gegen alles Unreine, Sündige, um auch nur von dem Reiz des Bösen berührt zu werden. Die beiden genannten Erzählungen können bei Johannes keine Stelle finden. Es ist freilich gerade bei ihm viel die Rede von dem Kampf mit der Finsterniß und mit dem Haupt derselben, dem Vater der Lügen, dem Satan; es erscheint gerade als die Aufgabe des Logos, den Fürsten dieser Welt zu besiegen; ist das geschehen, so ist sein Werk vollbracht. Aber dieser Kampf vollbringt sich in der bloßen Darstellung des Logos, wo das Licht hereinscheint in die Finsterniß, ist es mit dieser vorbei; die Gegensätze scheiden und entscheiden sich an Jesu Auftreten, aber sie dringen ihm nicht an's Herz: er ist über jeglichen Kampf und Zweifel hinaus. So ist auch ein Gebet, das aus dem Zwiespalt mit Gott hervordrängt und um Erhörung ringt, nicht möglich: der Johannes-Jesus zieht sich nicht zu einsamem nächtlichen Gebet zurück, wie es Lucas z. B. vom Herrn erzählt (6, 12); wenn er betet, so geschieht es für Andere, zu deren Gunsten wie im hohenpriesterlichen Gebet für die Jünger, und noch bezeichnender als förmliches „Schaugebet" am Grabe des Lazarus, wo Jesus geradezu erklärt — „ich weiß, daß du mich allezeit höreſt, aber um des Volkes willen, das umher stehet, sage ich es, daß sie glauben, du habest mich gesandt" (11, 42). Wie wäre da das Zagen vor dem Kelch des Leidens denkbar? Bei den Synoptikern klingt ein elegischer Ton durch die ganze letzte Zusammenkunft Jesu mit seinen Jüngern, durch die Weissagungen des Verraths und der Untreue, wie durch die Einsetzung des Sacraments. Da schließt sich das letzte ringende Gebet in der Entscheidungsstunde sehr natürlich an. Bei Johannes ist aber Sieg und gehobene Freude das Vorschlagende in den letzten Reden Jesu: er geht zu seiner Verklärung ein und bittet, die Seinen an seiner Herrlichkeit theilnehmen zu lassen. Der letzte Kampf gegen den Satan ist schon geschlagen, ehe Jesus den Saal verläßt, als Sieger tritt er im Garten vor seine Häscher und wirft sie mit seinem bloßen Namen zu Boden. Da wird ein Zwischenfall von Angst und Todesfurcht völlig undenkbar.

Bei der Versuchungsgeschichte ist das Bestreben des Evangelisten noch sichtbarer, dieses niedere Element wie geflissentlich aus der Tradition zu verdrängen. Die Versuchungen durch den Satan erfolgen nach den Synoptikern am Ende eines vierzigtägigen Aufenthalts in der Wüste, der sich sofort an die Taufe durch Johannes am Jordan anschließt. (Matth. 4, 1 ff und Par.) Bei Johannes wird nun zwar die Taufe Jesu nicht geradezu erzählt, und es giebt Ausleger, welche sie für absichtlich fortgelassen halten, weil sie es der ganzen Anschauung dieses Evangeliums gemäß finden. Andere sehen in den Worten des Täufers: „ich sahe, daß der Geist herabfuhr wie eine Taube vom Himmel und blieb auf ihm“ u. s. w. (1, 32 f.) eine mehr oder weniger deutliche Beziehung darauf. Immerhin kann dem Aufenthalt beim Täufer, in welchem die ersten Evangelien die Taufe geschehen lassen und nach welchem die Versuchung folgt, kein anderer Abschnitt entsprechen bei Johannes als diese drei Tage, an denen der Täufer auf das Lamm Gottes hinweist und ihm seine ersten Jünger sendet; denn es ist das erste Begegnen der beiden Männer nach beiden Berichten und der Beginn des öffentlichen Auftretens Jesu. Statt nun aber mit der alten Ueberlieferung diesen Beginn der Thätigkeit durch Ueberwindung der Satansversuchungen sich vorbereiten zu lassen, führt Johannes seinen Jesus unmittelbar nach Galiläa zurück auf die Hochzeit von Kana, die „am dritten Tage“ nach den vorher gezählten Tagen des Aufenthaltes beim Täufer statthat (2, 1). So bleibt zwischen diesen einzelnen Tagen kein Raum für das wochenlange Fasten der Wüste und die daran anknüpfenden Versuchungen.

Um aber gar nicht mißverstanden werden zu können über den Sinn, in welchem er die bezeichnenden Auftritte der Synoptiker fortläßt, ersetzt Johannes diese Demuthsscenen mit entsprechenden Offenbarungen der Herrlichkeit Jesu. Handgreiflich wieder bei der Versuchungsgeschichte. Statt in die Wüste zum Fasten und Versuchtwerden geht der Herr vom Täufer weg nach Galiläa auf eine Hochzeit und vermehrt deren Freude durch sein Weinwunder. Und statt der Verzagtheit Jesu in Gethsemane findet sich zwar nicht an derselben Stelle, aber doch in unverkennbarer Beziehung auf diese

Scene ein Auftritt der Verklärung im Tempel. „Jetzt ist meine Seele betrübt", hebt Jesus an, wie wenn er den synoptischen Vorgänger citiren wollte (Joh. 12, 27 und Matth. 26, 38); aber alsobald setzt er sich zu ihm in Widerspruch: er will nicht aus der Stunde gerettet werden, aber er will verklärt werden, und eine Himmelsstimme — entsprechend dem Engel bei Lucas (22, 43) — ruft: „ich habe ihn verkläret und will ihn abermals verklären." Natürlich ist auch diese Stimme nicht um seinetwillen, der sie nicht bedarf, sondern um des Volkes willen geschehen (11, 30).

Je mehr bei solchem Verfahren die Absichtlichkeit des Schriftstellers heraustritt, der veränderten Auffassung des Jesus als Logos den früheren Evangelien gegenüber gerecht zu werden, desto weniger können wir anstehen, ihm den geschichtlichen Glauben zu versagen. Wie weit in's Einzelne hinein sich die Willkür des Johannes erstreckt, wird in einem andern Zusammenhange zur Sprache kommen; hier schien die Gegenüberstellung der beiderseitigen evangelischen Charakteristiken Jesu zu genügen, um den Blick in den geschichtlichen Werth derselben zu öffnen.

III.

Der religiöse Werth des Evangeliums Johannes.

Wir hatten Anstoß genommen an dem Jesusbild, welches Johannes entwirft, und wir haben unsern Anstoß gerechtfertigt gefunden durch eine Vergleichung desselben mit dem echten Jesus der Geschichte, wie ihn die anderen evangelischen Berichte zu erkennen erlauben. Es steht uns fest, solch ein Loges hat nicht unter den Juden gewandelt, er hat nicht in der Wirklichkeit, er hat nur in der Einbildung eines Schriftstellers oder einer Gemeinde gelebt. Da würde nun Mancher glauben, mit diesem Ergebniß sei die Sache abgethan; er ist vielleicht froh, eines Irrthums ledig zu werden und zugleich einer ihm unerklärlichen und darum drückenden Erscheinung, oder er mag es bedauern, daß auch hier auf heiligem Gebiet, wie so vielfach in der Profangeschichte für Täuschung und Dichtung erklärt werden muß, was bisher so vielen Geschlechtern als sichere Thatsache gegolten hat; aber er wird glauben ebendamit seinem wissenschaftlichen Gewissen genugzuthun, daß ihm fortan Johannes keine Geltung mehr habe und er sich allein an die Synoptiker halte. Allein ist denn damit ein Buch um sein Ansehen gebracht, daß was es erzählt sich nicht als geschichtliche Thatsache erweist? Um seinen geschichtlichen Credit ohne Zweifel, falls es selber seinen Inhalt für geschichtlich ausgab, oder derselbe dafür gehalten ward. Aber eine Erzählung kann auch wohl anderweitiges Verdienst besitzen, als allein das geschichtlicher Treue. Das ganze Feld

der Dichtung vom historischen Roman bis zum Märchen würde ja sonst verurtheilt. Es würde schwierig sein abzuwägen, ob Helden der Dichtung wie Faust und Tell, oder Helden der Geschichte wie Barbarossa oder Hofer uns innerlich kräftiger berühren und stärkeren Einfluß auf die Bildung unseres Geistes üben; aber schon daß wir versuchen können, den Eindruck dieser verschiedenen Gestalten, der nur gedachten und der im Leben geschichtlich dagewesenen, mit einander zu vergleichen, das beweist, von welcher Bedeutung auch bloße Phantasiegebilde sein können, und daß wir keinen Grund haben, wenn Johannes sich als ungeschichtlich erweist, ihn sofort gehen und stehen zu lassen, ohne weiter um die etwaige Wichtigkeit und innere Wahrheit seines Werkes uns zu kümmern. Er verdient doch schon des hohen Ansehens willen, das er in der Kirche stets genossen hat, nähere Beachtung. Und eben dies kirchliche Ansehen weist auch dahin, wo wir Grund und Erklärung für den Dichtungs-Jesus des Johannes zu suchen haben. Rechtgläubige Auslegung hat dem vierten Evangelium öfters den Zweck untergelegt, die anderen ihm vorangegangenen Evangelien ergänzen und berichtigen zu wollen; aber abgesehen von der Seltsamkeit und Zweckwidrigkeit des Verfahrens, das man bei dieser Annahme dem Verfasser zuschreiben müßte, ist es uns unmöglich geworden, bei einem Schriftsteller einen geschichtlichen Zweck zu vermuthen, dessen ganze Darstellung uns als ungeschichtlich erschienen ist. Kein geschichtlicher Eifer hat Johannes getrieben, seine Schrift zu verfassen; was ihn bewog, sagt er selbst zum Schluß seiner Arbeit: „diese Zeichen sind geschrieben, daß ihr glaubet, Jesus sei Christ der Sohn Gottes, und daß ihr durch den Glauben das Leben habet in seinem Namen" (20, 31). Es ist religiöser Trieb, der unser Evangelium geschaffen hat, der die Kirche an ihm sich erbauen läßt, und nur dann werden wir zum rechten Verständniß und zum rechten Gewinn des Buchs gelangen, wenn auch wir uns von religiösem Verlangen leiten lassen und den Gesichtspunkt des Heils gegenwärtig halten. Welche Frömmigkeit würde aber nicht eigenthümlich bewegt, wenn sie die Worte Jesu bei Johannes liest, diese Bilderreden vom lebendigen Wasser, das allen Durst für immer stillt (4, 10. 14), vom guten Hirten, der

sein Leben läßt für die Heerde (10, 12); diese Abschiedsreden im engen Kreis der Jünger, die angesichts des Todes glänzen von Liebe und Friede!

So deutlich der zerlegende Verstand uns zurufen mag, so kann kein Mensch zu Menschen gesprochen haben, so bleibt gleichwohl ein Zauber über der Rede schweben, die Worte drängen sich mit gewichtigem Ernst gewaltsam an uns heran, oder sie schmeicheln sich mit lieblicher Lockung ein, und wir fragen, was das ist, was diesen Reiz ausübt; es muß doch in diesem ungeschichtlichen, in diesem unwahrscheinlichen Logosmenschen etwas verborgen liegen, was die Widersprüche seiner Erscheinung überwindet und uns zu seinen Füßen niederzwingt. Schicken wir uns an, in diesen Gehalt seines Innern einzudringen, um an den Quell seiner Wirksamkeit zu kommen, wir brauchen nur des Johannes Fingerzeigen zu folgen. Wer ist's denn, der bei ihm redet, bei ihm Wunder thut nach seiner eigenen Aussage? Es ist der Logos, das Wort Gottes, das „im Anfang bei Gott war," das als Licht der Menschen schon in die Welt geschienen, ehe es Fleisch ward, und unter uns seine Herrlichkeit leibhaftig entfaltete. Und dieser Logos? dies Göttliche, das die Welt erleuchtet und beseligt, das auch vor Jesus da war und wirkte, in Jesus aber sinnlich auf Erden unter den Menschen „zeltete", das ist eben mit diesen Bezeichnungen so klar und schön beschrieben, daß unsere Kunstwörter, mit denen wir es erklären wollten, Offenbarung Gottes etwa oder Religion, nur kahl und abschreckend klingen. Mit so allgemeinen Ausdrücken wird sich auch kaum das wiedergeben lassen, was Johannes in seinem Logos befaßt. Es ist nicht der abgezogene Begriff von Allem, was als Religion auf Erden aufgetreten ist, es ist diese bestimmte Form der Religion, wie sie in Jesus Fleisch ward; doch ist es auch nicht ohne Weiteres die christliche Religion, denn längst ehe es diese gab, giebt es den Logos und sein Wirken auf die Menschen. Es ist also die unbenannte, wahre, vollendete Religion, und wir finden so im Logosbegriff, der uns erst gar fremdartig dünkt, tiefe und weittragende Gedanken. Zunächst spricht sich darin aus, daß wir eine wirkliche und daß wir die vollendete Offenbarung Gottes besitzen, daß unsere Religion die absolute

ist. „Das Wort" kommt von Gott, ist göttlichen Wesens („Gott war das Wort" 1, 1; nämlich Gott nicht als Hauptwort und Subject, sondern als Prädicat und eigenschaftlich zu fassen, wie aus dem Urtext hervorgeht). Was wir erfahren im religiösen Leben, das ist Wirkung Gottes, er ist wahrhaft bei uns gegenwärtig. Alles was von der innigen, mehr als moralischen Einigung des Logos mit Gott gesagt ist im Evangelium, das gilt von der echten Religion. Gott zwar wie er an sich ist, ist nicht sichtbar, nicht Gegenstand unserer Erkenntniß. „Niemand hat Gott je gesehen," heißt es ausdrücklich 1, 18; „der eingeborene Sohn, der in des Vaters Schooß ist, der hat es uns verkündiget." Im Logos haben wir Gott wesenhaft, soweit es dem Menschen überhaupt möglich ist, Gott zu fassen; was wäre aber auch die Religion ohne diese Ueberzeugung! Alle Frömmigkeit wäre Täuschung, wenn nicht unseren Empfindungen göttliche Antriebe zu Grunde lägen, wenn Gott nicht in uns handelte und schaffte. Nach den Vorstellungen der jüdischen und classischen alten Welt erschien Gott nur einzeln erwählten Begnadigten, sonst aber waltete er fern über der Menschenwelt: im Logos ist er ihr stets nahe und offenbar und der Gläubige wird eins mit ihm. Wenn wir aber diese Gewißheit haben, wie könnten wir dann noch ein Mehreres erwarten, wie müssen wir nicht überzeugt sein, das Höchste zu besitzen! Der Logos ist und bleibt der Inbegriff aller Offenbarung Gottes.

Es ist noch ein Anderes, was sich in der Logoslehre Ausdruck giebt. Es ist nicht an dem, daß eine Religion entweder wahr oder falsch ist, ruft sie den Juden zu, die scharf unterschieden hatten zwischen ihrem einen wahren Gott und den anderen falschen Göttern. Ueberall vielmehr hat Gott sich wahrhaft kundgegeben und das nicht einmal nur in niederen Stufen seiner Offenbarung, sondern in der höchsten, im Logos. Auch da, wo nach dem amtlichen Gottesdienst, nach den Geboten und Glaubenssätzen der Priester nur gemeine Götterfurcht geherrscht haben zu können scheint, wo rohe Vorstellungen und unsittliche Gebräuche sich öffentlich geltend machten, auch da fehlt es nicht an Seelen, die etwas von der Liebe Gottes erfahren durften, die nicht vergeblich flehten um Vergebung und

Gnade, vielleicht ohne einen Zwiespalt zu empfinden mit der hergebrachten und gültigen Uebung, vielleicht im bewußten Ungenügen daran. Daß unser Evangelist vorzugsweise an die jüdische Religion denkt, ist natürlich. Sie steht im größten Gegensatz zu dem Neuen, was sich aus ihrem Schooß erhoben hat. „Das Gesetz ist durch Mosen gegeben, die Gnade und Wahrheit ist durch Jesum Christum geworden" (1, 17). Aber auch unter dem Druck des Gesetzes, das nur eine Knechtsstellung des Menschen zu Gott zuzulassen scheint, haben Strahlen des Logos Zugang gefunden zu manchen Herzen, und nicht nur als Sehnsucht auf eine bessere Zukunft, wo das Gesetz in die Herzen geschrieben sein werde, sondern auch unmittelbar als Friede und Seligkeit hat die Gnade sich bewährt: welcher Psalmleser wollte das leugnen! In Jerusalem ging der Opferdienst fort, man machte Unterschiede zwischen den Speisen, zwischen den Tagen; aber die Propheten wußten recht gut, daß es nicht ankomme auf der Farren Blut (Jes. 1, 11 ff.) und auf das Halten der Neumonde und Sabbathe, sondern auf ein reines Herz, auf Gesinnung und sittliches Handeln. Paulus hat als Beispiel, wie schon im Alten Bund der höhere Versöhnungsstandpunkt nicht unbekannt gewesen, den Abraham gewählt; denselben Erzvater nennt auch Johannes als Einen, der mit der Offenbarung des Logos begnadigt worden. Er freute sich, daß er den Tag des Messias sehen sollte (8, 56). Von hier aus betrachtet, entdeckt sich der weiche genießbare Kern in der so harten Hülse, daß Jesus mit der Erinnerung seiner Präexistenz selbstredend eingeführt wird: „ehe denn Abraham ward, bin ich". Anderswo 12, 41 führt der Evangelist im eigenen Namen den Jesaias, von dem er eine Weissagung anzieht, als Einen an, der die Herrlichkeit des Logos gesehen und von ihm redete.

Bei solcher Lehre fallen alle jene gehässigen und engherzigen Urtheile über heidnische Tugend und Frömmigkeit, die in der Meinung, die eigene Religion gehörig zu feiern, alle anderen Denk- und Glaubensarten herabsetzen. Ohne Verleugnung des Werthes unseres Glaubens, ohne Undankbarkeit gegen seine Segnungen dürfen wir Mannesgröße, Edelmuth, Selbstverleugnung bewundern, wo sie uns entgegentreten unter den Völkern; wir dürfen die Spuren selbst

der als specifisch christlich geltenden Tugenden, der Demuth, Milde, Feindesliebe anerkennen. Bei der immer sich erweiternden Kenntniß des Alterthums wachsen uns auch immer neue Beispiele der Logosreligion zu. Der Buddhismus z. B. hat schon sechshundert Jahre vor Jesus Mitleid und Wohlthätigkeit, die wir für besondere Zierden und Eigenthümlichkeiten des Christenthums zu halten gewöhnt waren, mit besonderem Nachdruck gepredigt. In der ihm voraus gehenden Religion Indiens, die wir jetzt bis in ihre Uranfänge zurückzuverfolgen vermögen, kommen Gebete und Lieder vor, die an Gesinnung mit dem jüdischen Psalter sich messen können. Und wahrlich, wie wollten wir anders das Bestehen und Blühen so vieler nichtchristlicher Völker und Staaten, wie wollten wir gar das innere Behagen und die echten Segnungen des Gemüths erklären, die uns so beredt und reichlich aus der Geschichte entgegentreten, wenn wir nicht als Bedingung auch da gelten ließen, was unserm Glauben allein diese Güter verbürgt!

Wir gehen aber mit dieser Betrachtung nicht etwa über Johannes und seine Absicht hinaus. Er selbst erklärt in Uebereinstimmung zur Einleitung vom Logos, daß es auch außerhalb des jüdischen Volkes solche gebe, die „aus der Wahrheit, Kinder Gottes“ wären, die Jesus zu sammeln berufen sei. Und in der alten Kirche von Justin dem Märtyrer an (um 140) ist die Logoslehre stets in diesen Sinne verstanden und angewandt worden, Christen schon vor dem Christenthum zu finden.

Freilich aber, es ist der Logos vor seiner Fleischwerdung, was so gewissermaßen noch formlos auf die Menschenwelt leuchtend und segnend wirkt. Erst die Menschwerdung giebt dem „Worte Gottes“ die Bestimmtheit. In einzelnen Strahlen hat das Licht bisher geleuchtet: nur im Christenthum ist es zusammengefaßt zu einer Sonne. Und jetzt, nachdem das Christenthum eine lange Geschichte durchlaufen hat, dürfen wir wohl daher Zeugniß nehmen, daß doch seither in ganz anderem Maße der Logos zur Geltung gekommen. Es ist wahr, die aufopfernde Mutterliebe hatte im Alterthum keinen andern Quell, als sie in der Neuzeit hat; Ergebenheit, Geduld, Opfermuth waren gleich preiswürdig. Aber es ist doch ein Unter-

schied, ob solche Tugenden gleichsam im Dunkeln schleichen, unerkannt und nur halb geschätzt, dem der sie übt selber nur wie ein Naturdrang bewußt, welchem er fast widerstehen zu müssen meint, oder ob sie allgemeine Geltung und Anerkennung genießen, ob sie zu dem gehören, was man von sittlicher Tüchtigkeit fordert, ja als ihre Vollendung preist. So aber steht es mit den meisten Eigenschaften des christlichen Charakters. Sie finden sich auch bei den Alten, aber sie werden eher als Schwächen verworfen oder doch andere Eigenschaften ihnen vorgezogen, und dagegen werden Heldentugenden vorangestellt, die uns von sehr zweifelhafter Güte scheinen, und Manches gebilligt, was uns geradezu sündlich dünkt. Auch das Judenthum, wohin die Strahlen des Logos am dichtesten fielen, zeigt doch so manche Elemente bis in seine frömmsten Aeußerungen, der Psalmen z. B., hinein, die wir durchaus verwerflich finden müssen, wie Flüche und Rachedurst, eine Versetzung überhaupt aller religiösen Ideen mit nationalen Bestandtheilen, die sie meist erst durch geschichtliche Vermittlung für unsere Erbauung brauchbar macht.

Im Mittelalter hat die Kirche in Gebot und Beispiel den Logos leuchten lassen, wenn auch ihre wohlgemeinten Versuche, dem Geiste die Herrschaft zu schaffen, an der Aeußerlichkeit ihres Verfahrens scheiterten; in der Neuzeit dringt sein Einfluß in's ganze Lebenssystem der Völker ein, verbirgt sich zwar dadurch dem kurzsichtigen Auge mehr als in der aufdringlich sinnlichen Verhüllung des Katholicismus, äußert sich aber als lebendige Kraft in den veränderten Rechts- und Staatsbegriffen, in Gesetzgebungen und Sittenwandlungen, in gesellschaftlichen Ansprüchen und in Wohlthätigkeitsbestrebungen.

Was sich geschichtlich im Großen vollzogen als Folge der wahren Religion, die sich im Christenthum ihren vollendeten Ausdruck gegeben, das hat unser Evangelium als einzelne Zeichen der „Herrlichkeit" des Logos in Wundern darzustellen versucht. Man achte darauf, daß Johannes die Wunder, welche er erzählt, besonders gern unter den Gesichtspunkt von „Zeichen" stellt: äußere Beweise, Anzeigen von dem was der Logos wesenhaft ist, Proben von seiner Macht und der Art seines Wirkens. Aber auch „Werke"

werden die Wunder genannt, gleichsam das natürliche Thun des Logos, der bei seiner göttlichen Beschaffenheit nicht anders als göttlich sich bethätigen kann. Dieses besondern Gesichtspunktes wegen genügt es dem Johannes, eine nur kleine Zahl von Wundern auszuwählen, sechs oder sieben, je nachdem man das Seewandeln besonders rechnet oder als Anhang der Speisung ansieht, und so finden sich nicht einmal alle Gattungen von Wundern bei ihm vertreten, die die Synoptiker Jesu zuschreiben: keine Besessenenheilung ist von ihm aufgenommen, um von der Taubstummheit zu schweigen, die in den älteren Evangelien im Gefolge der sogenannten Besessenheit erscheint.

Die Reihe der Wunder wird eröffnet mit einer Johannes eigenthümlich angehörigen, in ihrer Art alleinstehenden Handlung Jesu, mit der Verwandlung von Wasser in Wein auf einer Hochzeit zu Kana in Galiläa. Unmittelbar von seinem Aufenthalt beim Täufer am Jordan im Süden des Landes und der Gewinnung der ersten Jünger zieht Jesus zu dieser Hochzeit in den Norden und vollbringt hier „das erste Zeichen und offenbarte seine Herrlichkeit" 2, 11. Außer diesem kurzen Schlußwort wird weiter nichts berichtet als das Wunder selbst, keine erläuternde Rede Jesu oder des Evangelisten unterstützt den Erklärer; wir sind uns selbst überlassen, auszufinden, worin die Offenbarung der Herrlichkeit besteht, falls sie nämlich noch einen besondern Sinn überhaupt enthält neben der allgemeinen Machtäußerung. Giebt nicht vielleicht die chronologisch enge Verknüpfung dieses Festes mit dem vorangehenden Zustand am Jordan eine Andeutung? Die Bestimmung, daß „am dritten Tag" eine Hochzeit ward 2, 1, am dritten Tag nachdem Philippus und Nathanael als Jünger zu Jesu gekommen, dies wieder der dritte Tag, nachdem der Täufer von ihm gezeugt (1, 28 f.); denn bei dem ungeschichtlichen Charakter des Johannes können wir dieselbe schwerlich historischer Gewissenhaftigkeit zuschreiben, sondern werden einen tieferen Bezug annehmen müssen. Und wenn wir nun von dem düstern Johannes mit seiner Wassertaufe, mit seiner Wüstenzurückgezogenheit und seinem ascetischen Leben, mit den harten Zornworten des Gerichtes und dem Bußruf an alle Stände des Volkes versetzt werden in's liebliche Galiläa, zum Hoch=

zeitmahl mit Freude und Wein, mit heiterm Lebensgenuß aus den vollen Gottesgütern heraus, und wenn wir diese Hochzeit in dieselbe Zeit gelegt finden, die nach der älteren Ueberlieferung, das Fasten Jesu in der Wüste vor seiner Versuchung ausfüllt — dann ist's uns gewiß, als kämen wir vom Gesetz und Alten Testament zum Evangelium und Neuen; dann erscheint das Wunder wie eine Bestätigung der Prologsworte: „das Gesetz ist durch Mose gegeben, die Gnade und Wahrheit ist durch Jesum Christum geworden", und der anderen vorher: „aus seiner Fülle haben wir Alle genommen Gnade um Gnade" (1, 16). Hat nicht der Täufer selbst gesagt, der nach ihm komme, werde nicht mit Wasser, sondern mit dem heiligen Geist und — nach den Synoptikern — mit Feuer taufen? Zum Geist und Feuer gesellt sich der Wein.

Gewiß, die Weinspende ist am rechten Ort, um die messianische Herrlichkeit zu offenbaren, daneben die Hochzeitfreude, die an den Vergleich Jesu selber mit einem Bräutigam, des Reiches Gottes mit einem Hochzeitmahl erinnert (Matth. 9, 15; 22, 2 ff.), — um sie eben den Jüngern zu offenbaren, die aus des Täufers Schule herkommen. Für die Jünger scheint das Wunder allein vollbracht, denn wenn die Diener, die das Wasser geschöpft hatten, auch wußten, von wannen der Wein kam, so wird doch als Ergebniß der Erzählung gemeldet „und seine Jünger glaubten an ihn" (2, 11); auch merken weder der Speisemeister noch der Bräutigam etwas davon, sondern der eine wundert sich nur, daß der gute Wein zuletzt gegeben werde — nicht daß er sich dafür auf irgend welche Sitte berufen könnte, aber die Güte des Wunderweins mußte doch betont werden, wie auch die übergroße Fülle der Gabe durch Angabe der Krugmaße angedeutet wird. Jeder der sechs Krüge faßte 2 oder 3 Maß (2, 6), 1 Maß aber entspricht 33 Berliner Quart, 80 Pfund.

Zu erfreuendem begeisternden Wein wandelt die Religion das nüchterne Lebenswasser. Wie Trunkene erscheinen die Jünger am Pfingstfest, als der Geist auf sie gefallen ist (Apostelgeschichte 2, 13). Eine gehobene Stimmung begleitet den Frommen durchs Leben, von der stetigen Freude im heiligen Geist erfüllt klopft ihm warm und froh das Herz durch alle natürlichen Wechsel seines Schicksals und

seiner Stimmung hindurch. Die Gleichgültigkeit, die den Charakter des Wassers ausmacht, das dann am reinsten ist, wenn völlig ohne Geschmack, wird durchs Evangelium, wie der Regen im Weinstock, zu Theilnahme und Liebe verwandelt. Die Leidenschaft der Sünde wird durch Leidenschaft der Tugend überwunden, „denn kein Herz ist rein, das nicht leidenschaftlich ist, keine Tugend sicher ohne Begeisterung."

Während dies Hochzeitswunder als erstes Zeichen Jesu eigens angemerkt ist, folgt ebenso ausdrücklich als „das andere Zeichen" und ebenso zu Kana in Galiläa die Fernheilung des Sohnes eines königlichen Beamten (4, 46—54). Die späteren Wunder werden nicht mehr gezählt, wir werden also nach dem Sinn des Evangelisten eine Zusammengehörigkeit dieser beiden ersten Thaten annehmen müssen. Dann aber kann dieselbe nur in der völligen Gegensätzlichkeit bestehen. Die Weinspende verdient den Namen eines „Luxuswunders" in jeder Beziehung. Nicht nur daß sie dem schönen Ueberfluß des Lebens dient, sie geht auch aus freiem Willen Jesu, aus dem Drang seiner Gottesfülle hervor; denn die bittende Bemerkung der besorgten Mutter „sie haben nicht Wein" kann schon deshalb nicht als Anlaß gelten, weil sie geradezu abgewiesen wird: „Weib, was habe ich mit dir zu schaffen? Meine Stunde ist noch nicht gekommen." Die Anrede „Weib" freilich ist nicht so hart gemeint, als sie unseren andersgewöhnten Ohren klingt, denn bei der liebevollen Anrede vom Kreuz nennt Jesus seine Mutter ebenso (19, 26); aber die Hinweisung auf seine Stunde, die er erst abwarten müsse, wehrt doch entschieden jede Einmischung in das, was zu seinem Beruf gehört, ab. Bei dem „Königischen" aber haben wir es mit dem Gegentheil, einem Nothwunder, zu thun; es handelt sich um Rettung aus Todesgefahr und statt der freiwilligen Darbietung seiner Wundermacht, antwortet Jesus auf die dringenden Bitten des Vaters mit dem scharfen Vorwurf: „wenn ihr nicht Zeichen und Wunder seht, so glaubet ihr nicht." Dazu eine innere Wesensverschiedenheit der Wunder selber. Für den Weinsegen ist kein vorausgehender Glaube erforderlich: sinnlich anschaubar wird vor den Betheiligten das Wasser zu Wein, und

dieser thatsächliche Beweis der Uebermacht über die Natur zwingt den Glauben an eine besondere Begabung des Thäters auf. Jedoch die Bitte des Königischen an Jesus um Heilung seines Sohnes setzt immerhin den Anfang des Vertrauens zu seiner Macht voraus, und nun vollends der Bescheid, den er von Jesus empfängt, der ihn nicht, wie er gewünscht, begleitet nach seinem Wohnort Capernaum, sondern ihn mit dem Wort entläßt: „gehe hin, dein Sohn lebet". Das Wunder selbst scheint noch gesteigert zu werden durch diese Form der Heilung in die Ferne ohne jede sinnliche Vermittlung, selbst ohne Wissen des Kranken, durch das bloße Wort. Dagegen verliert dasselbe seine Bedeutung für den Glauben dessen, für welchen es geschieht. Es heißt wohl auch hier zum Schluß der Erzählung, nachdem der Vater von den ihm begegnenden Knechten die Stunde geforscht hatte, in welcher es besser mit seinem Sohn geworden, und dieselbe natürlich übereinstimmend mit der Zeit von Jesu Wort gefunden: „er glaubte mit seinem ganzen Hause"; aber das erlebte Wunder konnte seinen Glauben höchstens mehren und festigen, denn was ist die Zuversicht, mit der er Jesu Wort aufnimmt, ohne noch die Erhörung gesehen zu haben, Anderes als Glaube, ein solcher Glaube wenigstens, wie er durch Wunder geweckt werden kann?

Beiläufig sei bemerkt, daß ähnlich jener seltsamen Bemerkung des Speisemeisters zu Kana, die nur zur Hebung der Wundergröße dienen zu können schien, auch in dieser Erzählung zur Vergrößerung der Wunderthat die unwahrscheinliche Notiz gemacht wird, daß der Königische, der sich gewiß nicht viel Ruhe ließ, um seinen kranken Sohn wiederzusehen, eine Nacht unterwegs zubrachte zwischen Kana und Capernaum, auf einer Strecke Weges, die in einigen Stunden zurückgelegt werden kann.

In diesen beiden Wundern zu Kana gewinnt die Anschauung unseres Evangeliums vom Wunder nach ihren beiden Seiten Gestalt. Einerseits nehmen die Wunder eine bedeutende Stelle ein, indem sie als Zeichen und Zeugen der Herrlichkeit des Logos den Glauben an ihn vermitteln, andererseits aber werden sie als blos erster Anlaß des Glaubens zu untergeordnetem Werth herabgesetzt und der Glaube, der an ihnen haften bleibt,

ohne zu einem freien geistigen Glauben sich zu entfalten, als kaum verschieden vom Unglauben betrachtet. So beruft sich Jesus öfters auf seine Wunder als die Beweise seiner göttlichen Sendung und fordert um ihretwillen Glauben; andererseits aber tadelt er Diejenigen, welche nur um der Wunder willen glauben. Als Nikodemus zu ihm kommt und seinen Glauben, daß er ein Lehrer von Gott sei, um der Zeichen willen bekennt, die Jesus thue (3, 2), setzt Jesus ihm sofort streng die einzige Bedingung für den Eintritt in's Himmelreich entgegen, die Geburt von oben, und es zeigt sich, daß der Meister von Israel gar kein Verständniß dafür hat, seine Anerkennung durch die Anregung der Wunder also unfruchtbar blieb. Und in der Erzählung des Gesprächs mit der Samariterin ist deutlich als richtige Entwicklung und als Beweis des Gelingens von Jesu Missionsarbeit hervorgehoben, daß die Leute aus der Stadt, die zuerst auf das Wort der Frau, daß der Fremde ihr Alles gesagt habe, was sie gethan, geglaubt hatten (4, 39), zuletzt zur Frau sagen: „wir glauben nun fort nicht um deiner Rede willen; wir haben selbst gehört und erkannt, daß dieser ist wahrlich Christus, der Welt Heiland."

In diesem Sinn stellt das Weinwunder die positive Seite sozusagen des Wunders dar, die, wonach es als Zeugniß Gottes für seinen Sohn, als Hervorbrechen des Göttlichen aus der menschlichen Hülle gilt; die Fernheilung aber die negative, die, wonach das äußere, sinnliche Geschehen zur Schranke wird für den Glauben, zum inneren Geistigen hindurchzudringen. Es geht ja noch immer so auch mit der geschichtlichen Wirksamkeit des Logos, die wir als Ersatz oder als Parallele der Wunderoffenbarung im Evangelium für uns ansehen wollten. Auch unter uns giebt es einen Glauben, der sich nur auf die Anerkennung, beziehentlich Bewunderung der großartigen Wirkungen der Religion gründet; und wohl mag die Anschauung der geschichtlichen Erfolge des Christenthums der Anfang sein, ihm seine Aufmerksamkeit und sein Vertrauen zuzuwenden; aber wehe, wenn sich Einer überredet, damit etwas Anderes als den Anfang zu haben, wenn — wie es vorkommt — dieser geschichtliche Respect für die Frömmigkeit selbst ausgegeben wird,

statt denselben als Ausgangspunkt zu benutzen, um von da in's Heiligthum, zur wahren Herzensüberzeugung fortzuschreiten, um die Kraft, die man bewundert im Großen, als lebendige Triebkraft in's eigene Innere aufzunehmen. Die übrigen Wunder, die unser Evangelium zum Theil mit großer Ausführlichkeit berichtet, sind derartig mit Reden Jesu verflochten und werden von diesen erläutert, daß es nicht rathsam sein kann, die Betrachtung von Wort und That zu trennen. Da findet sich zuerst die Heilung des 38 Jahre lang Gelähmten am Teich Bethesda in Jerusalem, die Jesus Gelegenheit giebt, über sein Wirken und das Verhältniß desselben zum Vater Rechenschaft zu geben, die ihn aber zugleich als den, der das Leben bringt, als Todtenerwecker im geistigen und eigentlichen Sinn vorführt. Dann folgt die Speisung von 5000 Mann mit fünf Gerstenbroden und zwei Fischen, der sich am folgenden Tag die Rede Jesu vom Himmelsbrod anschließt, von der geistigen Speise, die sich leibhaftig als Fleisch und Blut des Menschensohns darstellt. Das Wandeln auf dem galiläischen See zur Nacht, um den vorausgefahrenen Jüngern nachzukommen, scheint nur als der aus den Synoptikern bekannte Anhang mit aufgenommen, wenigstens findet dies Wunder keine besondere Besprechung und Deutung im Evangelium. Es folgt erst wieder im neunten Capitel ein neues Wunder, die Heilung des Blindgeborenen, die Jesum als das Licht der Welt zeigt. Der von Geburt Blinde wird sehend, so kann selbst die Finsterniß der Welt erleuchtet werden, aber die sich für sehend halten, die Pharisäer, werden für blind erklärt, (9, 39—41). Endlich die höchste Offenbarung der göttlichen Macht, die Auferweckung des Lazarus, Bild und Zeugniß der dereinstigen Thätigkeit des Gottessohns. Es tritt also Jesus nach der Reihe in diesen Wundern, nachdem das erste die allgemeine Bedeutung seiner Wirksamkeit überhaupt gezeigt hat, als himmlische Speise, als Licht und als Leben auf, und wir werden zu überlegen haben, was diese Bilder an sich, und was sie für uns bedeuten. Mit wie wesentlichen und dem Johannes wichtigen Begriffen wir es hierbei zu thun haben, kann allein schon die Zahl des Vorkommens derselben beweisen. Der Ausdruck „Licht“ findet sich über zwanzigmal, der

ihm entsprechende Begriff „Wahrheit“ noch etwas öfter, „Leben“ in den Formen des Haupt= und Zeitwortes u. s. w. über fünfzigmal. In den Kreis der Begriffe Licht und Wahrheit gehören auch „erkennen“ und „glauben“, das eine über vierzig=, das andere gar über neunzigmal gebraucht. Wenn wir diese Zusammengehörigkeit bedenken, und wie andererseits an das Bild des Lebens sich die anderen der Speise, des Brodes, des Wassers, des Fleisches und Blutes anschließen, so sehen wir diese ganze Bilderfülle schon in dem Vers des Vorworts zusammengefaßt: „in ihm war das Leben, und das Leben war das Licht der Menschen“ 1, 4. Es muß also wohl Wesen und Besonderheit des Logos hiermit ausgedrückt sein. Und in der That, ist es nicht die große, die wesentliche Leistung des Christenthums, daß es „Leben“ gebracht hat? Religion gab es auch vorher, das Neue Testament giebt, wie man oft mit Spott oder Verwunderung ihm nachgerechnet hat, kaum Eine neue Lehre; was es Erhabenstes in der Moral hat, bieten ganz ähnlich gleichzeitige Schriftsteller der classischen Welt: Cicero, Seneca, später Plutarch. Aber daß dies keine bloßen Moralsätze blieben, die einzelne Philosophen aufstellten, sondern daß sie wirksame Antriebe wurden, daß aus den Buchstaben des Pergamentes Leben quoll: das ist das Werk des Christenthums. Denn was heißt „Leben“? Da sind zwei Knaben neben einander auf derselben Schulbank. Sie theilen den gleichen Unterricht beim selben Lehrer. Ja sie lernen denselben Stoff an Wissen. Aber bei dem einen bleibt die Saat der Lehre liegen, wie sie gestreut ist, beim andern keimt sie. Sie lernen etwa zusammen Geographie; aber die weißen Flächen der Karte, die sich dem einen in's Gedächtniß heften nur als Zeichen der noch unerforschten Räume eines Erdtheils, die erregen dem andern den Wunsch, sie mit Angaben und Namen zu bedecken, und reizen seinen Muth und seine Wißbegier Afrikareisender zu werden. So in der Religion. Nicht das dogmatische Wissen um Gott, wie es vom Lehrer mitgetheilt werden kann, nicht die Belesenheit in heiligen Schriften und die genaue Kenntniß der Pflichten macht den Frommen, sondern die innige Durchdrungenheit und das warme Gefühl von der Nähe

Gottes, die erbauliche Anwendung der heiligen Ueberlieferung auf Gemüth und Willen und die Kräftigkeit des Gewissens.

Innerhalb der christlichen Bildung, wo ein Geschlecht dem andern seine Religion weiter reicht, vollzieht sich bei den Einzelnen in allmählicher Entwicklung mit dem reifenden Alter die wachsende Belebung der religiösen Anlagen. In gesunden Zuständen bieten genug persönliche Vorbilder und sonstige Veranlassungen besonderer Erregung belebende Ursachen dar. Zusammengefaßt erscheinen alle die Antriebe einerseits und Erfolge andererseits in der kirchlichen Lehre der Wiedergeburt, oder wie sie Johannes nennt der „Geburt von oben", die ihren äußeren Ausdruck in der Taufe findet (daher Geburt „aus dem Wasser und Geist" 3, 5). In's Leben ein führt die Geburt; es war also naheliegend genug, auch den Eintritt in's religiöse Leben als Geburt zu bezeichnen. Dies zweite höhere Leben nun aber heißt bei Johannes „das ewige Leben". Es ist damit entgegengesetzt dem sinnlichen, von den äußeren Schranken der Zeit und des Raums abhängigen, vergänglichen Leben, und das ist nun die dem Johannes eigenthümliche Lehre, daß er dies ewige Leben nicht ein blos jenseitiges sein läßt, wie diese Entgegensetzung auch innerhalb der damaligen Lehrbegriffe bestand, sondern es hereinzieht mitten in die Endlichkeit und schon hier die Frommen von der ganzen Fülle des Heils beseligt sein läßt, die überhaupt vorhanden ist. Es entspricht das dem Logosbegriff: wie dieser die vollendete Offenbarung Gottes darstellt, so kann uns durch seine Vermittlung die Fülle des religiösen Lebens und Heiles nicht fehlen. Wenn Johannes dem Jenseits noch ein Vorrecht auffspart, so ist es nur dies, daß die Jünger Jesu, die sein sollen wo er ist, auch seine Herrlichkeit sehen, die Gott ihm gegeben hat (17, 24), also ein rein religiöser Gewinn, in dessen Erwartung nicht der geringste irdische Beisatz sich einmischt: zur Beschämung für alle im Christenthum immer wieder aufwuchernden und auch unter uns noch vielverbreiteten Hoffnungen auf Ersatz und Vergeltung für hier erlittenes Unrecht und Unglück, auf Wiedersehen irdischer Geliebten und Neuanknüpfung der zerrissenen Bande; zur Berichtigung für die Klagen, daß unser geistiges Leben, unser Friede und unsere Gotteinheit in

dem Treiben der Welt immer neue Störungen erleide, daß auch die Frömmsten niemals zum sichern und dauernden Genuß der Heilsgüter gelangen. Wer den Logos hat, lehrt Johannes, der hat das ewige Leben. Freilich der Logos selbst in seinem irdischen Sein hat die Anstöße und Schranken desselben erfahren: er hat einen Verräther an seinem Tisch, ein anderer Jünger verleugnet ihn, die übrigen entfliehen bei der letzten Gefahr; ja es ist seine Aufgabe, nur in dauerndem Kampf gegen den Unglauben seine Verherrlichung zu gewinnen — der geistliche Genuß ist nur ein Theil des ewigen Lebens, das er mittheilt, der Kampf mit der Welt, das Bewähren der Gotteskraft in uns, in der Arbeit und im Leiden gehören ebenso dazu, und zeigen erst recht, wo echte, d. i. ethisch sich bewährende Frömmigkeit zu Hause ist.

Von der Belebung des Erstorbenen durch den Logos giebt Johannes zwei Wunderbeispiele, die Heilung des Lahmen und die Auferweckung des Lazarus. Daß auch die erstere Handlung unter dieser Ueberschrift zu verzeichnen ist, geht aus der Rede hervor, die Jesus nachher hält, wo er sagt, daß wer glaubt, an den, der ihn gesandt hat, das ewige Leben habe und nicht in's Gericht komme, daß ihm der Vater gegeben habe, das Leben zu haben in ihm selber und daß er einst die Todten erwecken und Gericht halten werde. Hier liegt der Nachdruck auf der geistigen Belebung, der Ertheilung des ewigen Lebens, doch ist die Grenze so unbestimmt angegeben, wo die Rede von der geistlichen Todtenerweckung — „es kommt die Stunde und ist schon jetzt, daß die Todten werden die Stimme des Sohnes Gottes hören“ 5, 25 — sich zur künftigen leiblichen Auferstehung wendet, daß innerhalb der Auslegung verschiedene Meinungen laut geworden sind, von denen die einen alles nur auf die geistige, andere alles auf die leibliche Erweckung beziehen, die übrigen jedoch wie wir beide erwähnt finden, und so daß die leibliche nur schließlich als Erweis für die erweckende Macht des Logos überhaupt hinzugefügt wird. Bei dem Lazaruswunder dagegen, dreht sich der Angel um die künftige Todtenerweckung, und als „Thema“ erscheint der Ausspruch: „ich bin die Auferstehung und das Leben“ 11, 25. Der Ruf in's Grab hinein und das Herauf-

steigen des Todten bilden den großen Auferstehungsruf ab, und alle Einzelzüge wirken zusammen, um den Eindruck dieses größten aller evangelischen Wunder auf's höchste zu steigern. Jesus weilt jenseit des Jordan (10, 40), als die Kunde von der Krankheit seines Freundes ihm gebracht wird, aber statt nun sofort zu ihm zu gehen, läßt er in dem göttlichen Vorherwissen, daß die Krankheit zu seiner und Gottes Verherrlichung diene (11 4), erst so lange Zeit verstreichen, bis er inne geworden, daß der Tod erfolgt ist, dann zieht er mit seinen Jüngern nach Bethanien, froh um ihretwillen, nicht früher dagewesen zu sein, auf daß sie glauben (15), und findet den Todten bereits seit vier Tagen bestattet. Die ganze Umgebung des Lazarus hatte nach den früheren Erweisen der Macht Jesu die Heilung des noch lebenden für möglich gehalten und erwartet, jetzt aber schien Alles verloren. So äußert sich zuerst Martha: „Herr, wärest du hier gewesen, mein Bruder wäre nicht gestorben“ (21), dann wörtlich gleich Maria (32), endlich die Juden: „konnte der dem Blinden die Augen aufgethan hat, nicht verschaffen, daß auch dieser nicht stürbe?“ (37.) Es heißt unmittelbar hierauf, daß Jesus „ergrimmte in ihm selbst“, und schon vorher war das von ihm gesagt, als er die Juden weinen sah; danach scheint am nächsten zu liegen, die Ursache der so viel gedeuteten Stimmung in dem Kleinglauben zu suchen, der ihm eine Machtthat, wie er sie vorhatte, nicht zutraute. Martha hatte zwar gesagt: „ich weiß auch noch, daß was du bittest von Gott, das wird dir Gott geben“, es ist ihr aber doch nur halb Ernst mit dieser Zuversicht, denn als Jesus ihr nun antwortet, „dein Bruder soll auferstehen“, wagt sie nur an die Auferstehung am jüngsten Tage zu denken (22 ff.) Um so mächtiger mußte diesem Unglauben allerseits gegenüber die Erweckung wirken. Viele der Juden, die sie sahen, glaubten an Jesum. Und die Pharisäer und Hohenpriester nahmen Gelegenheit, den entscheidenden Schlag jetzt endlich fallen zu lassen. „Von dem Tage an rathschlagten sie, wie sie ihn tödteten“ und ließen „ein Gebot ausgehen, so Jemand wüßte, wo er wäre, daß er es anzeigte, daß sie ihn griffen.“ 11, 57.

Diesen typischen Wundern der Lahmenheilung und Todten=

erweckung hat die Geschichte nicht versäumt ihre Gegenbilder entgegenzustellen. Das Christenthum hat sein Machtwort, „Lazarus komm heraus“, an die Völkerwelt schallen lassen, die es in der Gruft des römischen Reichs begraben fand, und neues Leben kam in die erstorbenen Gebeine. Es zuckte auf in kleinen Gemeinden, die nach und nach überall entstanden, und nach und nach kehrte Odem und Geist zurück. Eine neue, eine verklärte Seele zog in den Leib der Menschheit ein. Mit der Zertrümmerung der alten Völkerbande waren auch die alten nationalen Tugenden verloren gegangen. In dem Koloß von römischem Staat, wo Alles einander gleich gemacht war und als einzig unterschiedener Punkt die Despotengestalt des Cäsar über die Masse hervorragte, gab es kein Vaterland mehr, das man lieben konnte, keine Gemeinschaft oder Besonderheit der Religion und Sitte, für die man sich zu opfern Antrieb oder Freudigkeit hätte empfinden können. Die Religionen waren vermengt, die Sitten, die Einrichtungen ausgeglichen. Allerdings kann man nicht leugnen, daß es die Humanitätsidee war, die langsam in Wissenschaft und Staat gereift zur Verschmelzung der Völker führte und in einer weisen Reform der socialen Verhältnisse unter den Cäsaren ihren Ausdruck fand; aber so nahe diese Gesinnung, diese Sorge der Gesetzgebung z. B. für Witwen und Waisen, für Sklaven und Freigelassene, mit der des Christenthums sich berührt, so blieb der Zustand der Gesellschaft dennoch trostlos, weil die Gesetzesbestimmungen wohl äußerlich zu regeln, aber nicht innerlich zu erneuern vermochten. Wie sehr dieselben nur der Ausfluß einer in Aufnahme gekommenen und zur geschichtlichen Nothwendigkeit gewordenen Theorie waren, nicht einer persönlich lebendigen und Leben wirkenden Ueberzeugung, das beweist der Umstand, wie ganz ungestört von den Herrscherlaunen und Verbrechen der einmal eingeschlagene Gang der Humanität fortgesetzt ward, wie aus den Händen der blutbefleckteten Kaiser die trefflichsten Edicte hervorgingen. Die scheinbare Ausgleichung schlug, weil sie nur die Oberfläche berührte, dahin aus, Alles bis auf die Individuen zu zerstückeln; jeder bestand für sich, die Mächte, die dem Egoismus entgegenzuarbeiten bestimmt sind, waren, soweit es die Reaction der Natur überhaupt

zuläßt, zerstört: so brach die schrankenloseste Selbstsucht herein, die in der Selbstvergötterung der Cäsaren ihre widrigste Ausprägung fand.

Da tauchen die neuen Gemeinden auf, die gerade das, was dem großen Staatswesen fehlte, besaßen und pflegten: engen Zusammenhalt der verbundenen Glieder, innigste Theilnahme an der gemeinsamen Sache bis zur äußersten Verleugnung und Hingabe seiner selbst für sie. Dazu Sittenstrenge bis zum Uebermaß. Sie zeigen, daß es noch einen andern Muth giebt als den Verzweiflungswahnsinn, mit welchem der Fechter nach dem Ruf der Zuschauermenge sich lautlos durchbohren läßt, sie weigern die göttliche Ehrenbezeigung den Kaiserbildern und enthalten sich der entarteten Theaterspiele. Auch sie aber wollen nicht einzelne kleine Versammlungen bleiben; auch sie kennen und erstreben ein Gottesreich mit einem göttlichen Haupt an der Spitze: ein Reich als dessen Caricatur das römische nur erscheinen kann. Erst bei ihnen kommt die Humanitätsforderung nach ihren beiden Seiten: der Milde und der Gleichstellung der Menschen, zu durchgreifender Geltung. Bei jedem wöchentlichen Gottesdienst oder jeden Monat werden Beiträge gesammelt für die Armen, Kranken, Alten, Waisen, Fremden, die um des Glaubens willen Gefangenen oder zur Bergwerksarbeit Verurtheilten. Der Sklave, der sich bekehrt, wird zum „lieben Bruder," wie der eben so kleine wie schöne Philemonbrief zeigt. Aber es bleibt nicht dabei, daß man innerhalb der Gemeinde sich wie Bruder und Schwester ansieht, bei der Feier des Abendmahls durch den Bruderkuß die Freundschaft beweist — diese Liebe, die nicht aus dem Blut stammt (vgl. Joh. 1, 13) geht über Familien- und Volksgrenzen hinaus, um die ganze Menschheit zu einer Gemeinde zu vereinigen. In immer weiter greifenden Missionen wird den Völkern das Evangelium gebracht, und die Liebeswerke kommen auch den unbekehrten Nachbarn und Landsleuten zugute, wie in Karthago z. B. die Christen unter dem Bischof Cyprian die Pesttodten der Stadt begruben, als die Heiden aus Furcht vor Ansteckung es nicht wagten.

Dem Bild des Lebens schließen sich die Ausdrücke an, welche

von der Nahrung hergenommen sind, daß Jesus das lebendige Wasser gebe, daß er das Himmelsbrod sei und sein Fleisch und Blut den Gläubigen zur Speise anbiete. Es kommt kein eigentlich neuer Gedankeninhalt hinzu, wenn der, welcher das Leben der Welt genannt wird, unter einem andern Bilde ihre Nahrung heißt. Das Leben bedarf der Erhaltung und Erneuerung, aber im geistigen, näher, im religiösen Leben besteht diese Erneuerung in eben demselben, worin das Leben besteht. Die Religion wird durch Religion genährt. Es ist nicht so, daß, wenn auf Grund religiöser Bewegung und Belebung in einem Volke ein bedeutendes inhaltreiches geistiges Leben erwacht ist, dasselbe erhalten werden könnte, ohne die religiöse Unterlage weiter zu beachten. Religion aber ist bei allen Culturen, soweit die Geschichte lehrt, der Anfang. Man hat vielfach sich und die Welt täuschen wollen, als ob die Religion ersetzt werden könnte durch andere Nahrung, als ob ästhetische Bildung, Kunst und Wissenschaft sie zu verdrängen bestimmt wären. Aber alle großen Beispiele der Geschichte, alle lebensvollen Perioden zeugen dawider. Unsere besten Bildungsgüter verdanken wir dem Anstoß der religiösen Reform im sechzehnten Jahrhundert, und wie damals die staatlichen und gesellschaftlichen Reformpläne Hand in Hand gingen und durchgeistigt waren von den religiösen Gedanken, so ist jetzt und immer der geistige Fortschritt an den Fortschritt religiösen Erkennens und Lebens geknüpft. Die Jetztzeit macht keine Ausnahme. Der Materialismus wird unser Volk nicht sättigen. Alle idealen Interessen hängen auf's engste zusammen, und wer zu dem leiblichen Wohlsein auch ein geistiges, wer Bildung im höheren Sinne wünscht, der sollte nicht vergessen, daß dazu zuerst Glauben an Ideen gehört und daß darin gerade das Wesen der Religion besteht. Ja das leibliche Wohlsein selber in dem Maße, wie es das jetzige Geschlecht kennt und fordert, ist nur vermittelst einer hohen Cultur denkbar und eine solche nicht ohne den größten Reichthum ideeller Bezüge. Wir würden einfach zu thierischen Anfangszuständen zurückkehren, wenn wir die vernünftig sittlichen Elemente aus unserer Bildung ausschieden. Wer wollte aber auch die sittlichen Bande zerschneiden, welche unsere Gesellschaft, unsern Verkehr,

alles geistige Wesen überhaupt zusammenhalten! Und giebt es Sittlichkeit, wir meinen die einzig verlässige, selbständige, überzeugungsinnige Sittlichkeit, ohne Religion, ohne Glauben und Vertrauen des Guten und seiner unbedingten Macht?

Die Darreichung geistiger Nahrung durch den Logos wird in zwei Wundern versinnlicht, in der Weinspende zu Kana und der Brodvermehrung. Die erstere haben wir schon betrachtet in ihrer Beziehung zur vorhergehenden Wasser- und Wüstenthätigkeit des Täufers und zur nachfolgenden Erzählung der Fernheilung; aber sie bietet auch sichtlich eine Beziehung zur Speisung, und es ist vielleicht kaum zu gewagt, in der Zusammenstellung beider den Gedanken an die Abendmahlselemente, Brod und Wein, zu finden. Capitel 6 giebt dann die Erläuterung, indem Jesus vom Brod zu „Fleisch und Blut" übergeht, Ausdrücke, die später allgemein üblich waren vom Sacrament, während ursprünglich allerdings, wie das ganze sonstige Neue Testament beweist, „Leib und Blut" zu sagen im Gebrauch stand. Und es fehlt die Beziehung des Todes nicht, denn das Brod, das er geben werde, sei sein Fleisch, welches er geben werde für das Leben der Welt (51). Nur das Essen seines Fleisches und das Trinken seines Blutes verleiht das Leben (53 f.), behauptet Jesus in absichtlich schroffer Bilderrede gegen die, welche mit dem sinnlichen Verlangen zu ihm gekommen waren, neue Zeichen zu sehen wie die Brodspeisung des vorigen Tages (26). Er hatte deutlich gesagt, was er meinte, als auf seine Ermahnung „wirket Speise... die da bleibet in das ewige Leben" und auf ihre Frage: „was sollen wir thun, daß wir Gottes Werke wirken", er hatte folgen lassen: „das ist Gottes Werk, daß ihr an den glaubet, den er gesandt hat." Er schließt auch deutlich seine „harte Rede", die Vielen zum Aergerniß gereichte, mit der Mahnung geistigen Verständnisses: „der Geist ist es, der da lebendig macht, das Fleisch ist kein nütze. Die Worte, die ich rede, die sind Geist und sind Leben" (63). Um so mehr läßt sich die Wahl dieses Bildes, das die innigste Einigung mit ihm bezeichnen soll (56), nur aus der Rücksicht auf das Abendmahl erklären. Die häufige Anwendung von Ausdrücken der Speise lenkt aber überhaupt unsern Blick auf

die bedeutsame Stellung, welche die Mahlzeiten in der ältesten Christenheit einnahmen. Man gedachte des Todes Jesu bei jedem Mahl, und außerdem vereinigten sich die Gemeindeglieder zu gemeinsamen Liebesmahlen, die aus den Beiträgen von reich und arm veranstaltet waren, zum Erweis der Einheit und gegenseitigen Liebe.

Als ein vom Abendmahl unabhängig gewählter Ausdruck findet sich dann noch auf diesem Gebiet in dem Zwiegespräch mit der Samariterin und in einer öffentlichen Tempelrede das Wasser genannt. Absehend von dem Gegensatz, in welchem wir es zum Wein von Kana gestellt fanden, müssen wir hier in's Auge fassen, welche Wichtigkeit das Wasser überhaupt hat und als welch besonderer Segen es im Morgenlande gepriesen wird. Brod und Wasser sind die beiden nothwendigen Nahrungsmittel, die wir täglich genießen, ohne ihrer je überdrüssig zu werden. Auf ihrer Güte und Reichlichkeit beruht unser sinnliches Leben und Wohlsein, und wenn wir bei uns außer in besonderen Fällen nur die Schrecken von Hungersnöthen kennen, so liegt dem heißen und dürren Osten die Furcht vor Wassermangel näher; man bewahrt das Regenwasser in Cisternen und behandelt wie einen großen Fund die Entdeckung eines „lebendigen Wassers". Das oft wiederkehrende Bedürfniß, der drückend empfundene Mangel und die Sehnsucht nach der erfrischenden Wohlthat haben stets der Poesie Bilder zugeführt, auch dem religiösen Liede drängte sich der Vergleich auf, „wie der Hirsch schreiet nach frischem Wasser, so schreiet meine Seele, Herr, nach dir!" u. a. So bietet sich der Logos dem Durst an als nie versiegendes Wasser.

Den Bildern von Leben und Nahrung gesellt sich als drittes das des Lichtes. Nach der Erzählung bei Lucas von der Darstellung Jesu im Tempel nahm der greise Simeon das Kind auf die Arme und weissagte von ihm, es solle ein Licht sein, zu erleuchten die Heiden (2, 32). Und dies Licht der Welt nennt sich bei Johannes Jesus selbst und bewährt seine Aussage in der ausführlich beschriebenen Blindenheilung. Wie bei Lazarus der Tod nur eintritt, um Jesus zu verherrlichen, so erklärt Jesus auf Befragen seiner Jünger von diesem Blindgeborenen, daß sein Leiden weder als Folge der eigenen (von Gott vorausgesehenen), noch der

Sünden seiner Eltern verhängt sei, sondern als Anlaß, die Werke Gottes an ihm zu offenbaren (9, 3), und sofort geht er daran, ihm das Augenlicht zu geben, und zwar nicht mit einem einfachen Machtwort, sondern mit einem weitläufigen Verfahren, wie es ähnlich bei Marcus (8, 23) vorkommt, das nicht dazu dienen kann, das Wunder verständlicher zu machen, aber nach der Bemerkung des Evangeliums selbst (14) es als Sabbathsverletzung hervortreten läßt, wie ähnlich bei der Lahmenheilung der Befehl an den Kranken, sein Bett zu tragen, erst das Vergehen des Wunders voll macht. Auch hier glauben die Pharisäer mit dem Urtheil über den Wunderthäter fertig zu sein, wenn sie die formelle Uebertretung des Gesetzes, die Sabbathsentheiligung feststellen. Der Blindgewesene zeigt sich aber als der auch innerlich Erleuchtete, und wie sonst Jesus selber zu seiner Rechtfertigung thut, so beweist er den immer neu ausfragenden Richtern, daß solch ein Werk, wie hier geschehen, nur göttlichen Ursprungs sein könne. Es wird Jesus leicht, als er ihn nachher findet, ihn auf die letzte Stufe des Glaubens zu führen, daß er sei, der Sohn Gottes (35 ff). Damit erst, ist der letzte Zweck der Blindenheilung vollendet, den Jesus selbst dahin ausspricht, daß er zum Gericht auf diese Welt gekommen sei, „auf daß die da nicht sehen, sehend werden, und die da sehen, blind werden" (39) — „Gericht" nicht in dem Sinne einer Strafhandlung, wie Jesus es sonst ausdrücklich ablehnt, sondern als Scheidung, die an der Erscheinung des Logos sich nothwendig vollzieht. Beide Bedeutungen sind in dem griechischen Wort „Krisis" verbunden. Auch erklärt und ergänzt eine andere Stelle die unsrige (3, 19): „das ist das Gericht, daß das Licht in die Welt gekommen ist, und die Menschen liebten die Finsterniß mehr denn das Licht. Denn ihre Werke waren böse. Wer Arges thut, der hasset das Licht und kommt nicht an das Licht, auf daß seine Werke nicht gestraft werden". Wo helles Licht hereinscheint, da kann sich die Beschaffenheit der Dinge nicht verbergen; und wenn die Wahrheit da ist, enthüllen sich Irrthum und Lüge. Auf die Wahrheit aber zielt das Bild des Lichtes, das ja auch wir gewohnt sind auf das Gebiet des Erkennens anzuwenden in Ausdrücken wie: erläutern, erklären, Erleuchtung, Aufklärung. So heißt es von dem Täufer

einmal: „er kam zum Zeugniß, daß er von dem Lichte zeugete“ (1, 7), ein andermal: „er zeugte von der Wahrheit“ (5, 33); und auch er selbst wird einem Lichte verglichen, weil erleuchtende Wahrheit von ihm ausgeht (5, 35). So heißt es von Jesus sowohl, daß er die Wahrheit zeuge, wie er vor Pilatus bekennt, dazu in die Welt gekommen zu sein (18, 37), und daß das Wort, das er redet, Wahrheit sei, als auch, daß er selbst die Wahrheit sei (14, 6). Wer an ihn glaubt, der kommt aus der Finsterniß zum Licht (12, 46), wer ihm nachfolgt, wird nicht wandeln in Finsterniß, sondern wird das Licht des Lebens haben (8, 12).

„Was ist Wahrheit?“ so fragt Pilatus, sei es, daß er gar nicht versteht, was Jesus meint nach der Art unseres Evangeliums, sei es daß er verächtlich nichts wissen will von dem, was man Wahrheit nennt, weil er es aufgegeben hat, an die Möglichkeit zu glauben, je zur Sicherheit des Wissens und Glaubens zu kommen. Was ist Wahrheit? so fragen die ernsten Forscher und strengen in Denken und Grübeln die besten Kräfte an, Grund und Ziel der Dinge zu erkennen. — Da schallt aus unserm Evangelium eine Stimme: „ich bin die Wahrheit!“ Stellt sich das Evangelium als Genossen oder Meister der Weisheitslehrer auf? verspricht es zu geben, was diese suchen, und stets neu zu suchen ihren Nachfolgern hinterlassen, so daß es thöricht oder besser ungläubig wäre, noch ferner zu philosophiren? Es ist der Logos welcher redet, das weist schon auf das religiöse Gebiet, und Alles, was von der Wahrheit Näheres ausgesagt wird, bestätigt, daß es sich um religiöse Erkenntniß handelt. Auf das Erkennen der göttlichen Dinge aber legt Johannes einen großen Nachdruck, in der Erkenntniß liegt ihm das Heil. „Das ist das ewige Leben, daß sie dich, daß du allein wahrer Gott bist, und den du gesandt hast, Jesum Christum, erkennen“ (17, 3). Das klingt theils an sich befremdlich, theils auch widerstreitend dem, was wir vorher bei Johannes fanden, daß die Religion Leben sei. Und unsere Gegenwart erscheint doppelt mißtrauisch gegen diese Aufstellung, tadelt sie doch am Orthodoxismus wie am Rationalismus gleichmäßig das einseitige Ueberwiegen des intellectuellen Elements, „der reinen Lehre“ dort, der „Aufklärung“ hier. Sie schätzt die

Religion wesentlich nach ihrem ethischen Gehalt und Einfluß, nach ihrer Stellung zu dem praktischen Vermögen. Die Toleranz unserer Staaten ist darauf gegründet, daß es ein Höheres giebt als die Unterscheidungslehren der Kirchen. Dennoch muß daneben erinnert werden, daß doch auch diese Forderung der Trennung von Erkenntniß und Glauben eine Forderung und Folgerung der Erkenntniß selber ist, daß der Verstand das Urtheil abgiebt über die Zuweisung der Religion an's ethische Gebiet. Es fällt auch wirklich der modernen Frömmigkeit gar nicht ein, sich der Beurtheilung und Leitung der denkenden Kräfte zu entziehen. Wenn der Schwerpunkt und das eigentliche Wesen der Religion auch nicht in ihnen liegt, bei der Beurtheilung also der Frömmigkeit eines Menschen nicht dessen Lehre und Weltanschauung die Entscheidung geben kann, sondern sein sittliches Wesen und Streben, so wissen wir doch recht gut, wie bedeutsam die Richtung des sittlichen Strebens bestimmt wird durch die Erkenntniß und wie eine mangelhafte oder verkehrte Geistesbildung den besten Willen irre führen und zu verderblicher Wirksamkeit verleiten kann. Aufklärung ist noch keine Religion, aber Religion ohne Aufklärung steht in Gefahr, zu Aberglauben oder Fanatismus herabzusinken. Wer wollte leugnen, daß die Inquisitoren von den besten Beweggründen getrieben wurden und gewiß in den meisten Fällen aus wirklichem Eifer für ihren Glauben heraus gehandelt haben! Es war der Mangel an Einsicht, der Mangel an richtiger Gotteserkenntniß, der ihren guten Willen zu falschen Mitteln greifen ließ. Sie hatten die Religion nur als L e b e n, nicht auch als W a h r h e i t. Das Umgekehrte ist der Fall, wo, wie bei uns, die Duldung allgemeine Anerkennung genießt und Keiner sich ihr verschließen kann, wo sie aber eben deshalb auch als blos todte Erkenntniß vorkommt und zur Gleichgültigkeit verfällt ohne Begleitung des inneren Lebens der Frömmigkeit.

Doch Johannes kennt solche Gotteserkenntniß gar nicht oder würdigt sie doch nicht des Namens, sondern ihm ist das religiöse Erkennen stets ein wirksames, in Kraft und Leben übergehendes. So kann er von der Wahrheit sagen, sie mache frei, und den be=

zeichnen den Ausdruck brauchen: „die Wahrheit thun“ (3,21); der Logos ist ja beides, Leben und Wahrheit.

Doch nicht nur daß die Wahrheit, von der das Evangelium redet, auf's Religiöse sich beschränkt, auch innerhalb dieser Grenzen wieder ist es nicht ein abgeschlossenes System von Wahrheiten, was der Logos bringt, auch nicht die Summe der Wahrheit, denn es ist eigens dem „Tröster“ die Aufgabe vorbehalten, den Jüngern Vieles zu sagen, was sie zu Lebzeiten Jesu noch nicht zu tragen vermochten (16, 12 f). Und andererseits von menschlicher Seite her heißt „aus der Wahrheit“ sein oder „im Lichte wandeln“ nicht, nur wahre Begriffe haben, sondern das kommt allen lauteren Herzen zu, den redlichen Wahrheitsuchern, auch jenen Lessing'schen einbegriffen, der den immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatze immer und ewig zu irren, vorzieht dem Besitz der ganzen Wahrheit.

Allein wenn im Logos auch erst das Princip der Wahrheit gegeben ist, und wenn die Reinheit der Gesinnung und die Wahrhaftigkeit des Strebens zum Heil führen, so wird doch der Keim sich zu entfalten sehnen; die religiöse Erkenntniß, der Gottesglaube können nicht einflußlos für die übrige Erkenntniß ruhend beharren: nicht nur daß sie bestimmte Grenzpfähle stecken und dazu auf die Stimmung des Forschers einwirken, es kann auch nicht fehlen, daß mit Nothwendigkeit, wenn auch noch so allmählich, aus eigenthümlicher Gottesempfindung und Gottesverehrung eine eigenthümliche Gesammtweltanschauung erwachse. Dann aber muß sie auch behaupten, daß Alles, was ohne sie gebaut wird, im Reich der Wissenschaft mangelhaft und falsch gerichtet sei, daß die Forschung wie der einzelne Forscher sich nur in ihr zu vollenden vermöge, Richtung der Arbeit und Weihe von ihr erlange.

Nach alle dem, was das Evangelium uns gesagt hat von Leben Licht und Wahrheit, bleiben wir dennoch unbefriedigt; noch war Alles formeller Natur, was wir hörten, Inhalt und Wesen scheint uns noch immer unerschlossen. Es drängen die Fragen heran: worin besteht denn dies Leben? durch welche Kraft ist es stets rege und verdient seinen Namen? was ist das für ein Geist, den das

immer sprudelnde Wasser darstellt? welches ist überhaupt die neue Offenbarung, die Gottes Wesen völlig enthüllt? Die Antwort giebt das Wort, mit welchem das Christenthum überhaupt Lösung und Erlösung der Welt gebracht hat: die Liebe. Die Liebe aber, wie sie das Evangelium faßt, ist eine zwiefache: sie ist die Wurzel und Erklärung der Dinge, und sie ist die Frucht und das Ziel unserer Menschenbildung, es ist die Liebe Gottes zu den Menschen und die Liebe der Menschen zu Gott und unter einander. Im Logos finden wir beides, er ist die Offenbarung Gottes als Liebe, und er ist zugleich das Vorbild der ganzen Menschenliebe.

Darin besteht also die „Wahrheit", die neue Gotteserkenntniß, daß Gott die Liebe ist; und wenn sich dieser dogmatische Ausdruck nicht unmittelbar in unserm Evangelium findet, sondern nur in dem ihm verwandten Schreiben (1 Joh. 4, 8), so sagt doch der Spruch, den Luther als die kleine Bibel bezeichnet hat, dasselbe (3, 16): „also hat Gott die Welt geliebet, daß er seinen eingeborenen Sohn gab, auf daß Alle die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben." Hat Johannes, wenn er von der Wahrheit redet, diesen Inhalt im Sinn, dann begreift sich, wie er ihr unmittelbar belebende Kräfte beilegen kann. Ein nicht blos nachgesprochenes Bekennen, sondern ein selbständiges Erkennen der Liebe Gottes kann wohl nicht anders als eine Erfahrung derselben sein, die ihrer Wirkung nicht verfehlt.

Daß Gott Liebe ist, das ist unsers Glaubens ganzer Inhalt. Darauf beruht christliches Glauben, Lieben, Hoffen, darauf beruht die Eigenthümlichkeit unserer Religion im Unterschied von dem, was vor und neben ihr als Wissen und Glauben von der Welt und ihrer Leitung sich geltend macht. Nicht der Zufall hat die Welt zusammengewürfelt, kein blindes Schicksal waltet über ihr, keine fernen, selbstsüchtig in sich verschlossenen oder gar scheel und schadenfroh auf uns herabsehende Götter sind ihre Gebieter, und auch kein unbarmherziger Richter und Rächer — Bewußtsein, Geist ist die Weltregierung, die das Christenthum glaubt: Johannes sagt ausdrücklich, was aus der Aussage der Liebe schon hervorgeht „Gott ist Geist" (4, 24 nicht „ein Geist", wie Luther) — und der Trieb dieses

Geistes ist Liebe, der Zweck der Welt und Menschheit das sittliche Heil.

Die Liebe Gottes zu den Menschen stellt sich im ganzen Evangelium dar: der Logos mit seinen Offenbarungs- und Herrlichkeitsthaten ist der dauernde Erweis der Liebe seines Senders. Denn er, der Sohn Gottes, der Eins ist mit seinem Vater, hat kein anderes Werk als sich mitzutheilen, als aus der Finsterniß zum Licht zu retten durch seine Vermittlung, durch den Glauben an ihn in die Gemeinschaft Gottes aufzunehmen. Es bedarf darum keiner besonderen Aussagen über die Liebe, weil die ganze Erscheinung des Logos darauf ausgeht, sie als Eins und Alles zu bewähren. Aber wie die Reden des Logos sich überhaupt gipfeln und vollenden am Abschiedsabend, wo er seinen erwählten Jüngern seinen letzten Willen vermacht, wie er hier im kleinen Kreis gläubiger Herzen ungestört von der äußeren Welt im Gegensatz zu der widerstrebenden Masse, deren feindlicher Deutung seine öffentlichen Reden unterlagen, unmittelbar sein Wort ergießt und tiefer die Geheimnisse Gottes eröffnet, so strömt auch hier das Wort von der Liebe Gottes reichlicher. Aber freilich ist gerade hier am wenigsten systematischer Zusammenhang und Fortgang; dieselben Gedanken setzen wiederholt an mehrfachen Stellen ein, und auch von der Liebe Gottes wird nur in der ihr natürlichen Verbindung mit der Liebe der Menschen zu ihm und unter einander gehandelt. Jesus eröffnet den Abend gleich mit einer symbolischen Liebeshandlung und giebt damit das Thema für die folgenden Gespräche an. In der Fußwaschung vereinigen sich herablassende göttliche Gnade — Jesus zeigt, daß wie er die Seinen geliebt hatte, die in der Welt waren, er sie liebte bis an's Ende (13, 1) — und menschliche Nächstenliebe, denn ein „Beispiel“ sollte es sein, welches der Herr seinen Jüngern gab, daß auch sie thäten, wie er ihnen gethan habe (15). Und wie nun die väterlichste Sorge um die Jünger in ihrem nun bald verwaisten Zustand durch alles Folgende sich hindurchzieht, so schließt der letzte Aufschwung des hohenpriesterlichen Gebets wie mit der Zweckbestimmung des ganzen bisherigen Wirkens des Logos: „auf daß die Liebe damit du mich liebest — sei in ihnen — und ich in ihnen“ (17, 26).

Die Fußwaschung ist die letzte That Jesu vor seinem Tode — die erste vor seinen Jüngern war die Weingabe zu Kana gewesen. Weit auseinander scheinen beide zu liegen, der Hochzeitjubel wie der erste Gruß der aufgegangenen Sonne, und jetzt die Demuthhandlung des Scheidenden; aber wenn der Evangelist von der Hochzeit zu Kana sagt: „Jesus offenbarte seine Herrlichkeit", so gilt ihm der Tod, dessen Sinn die Fußwaschung wie ein Vorspiel deutet, vollends als die Höhe der „Verklärung." Ist denn auch nicht die Gesinnung in beiden Fällen dieselbe? oder sollte Begeisterung sich nicht vertragen mit der stillen demüthigen Liebesarbeit? Vielmehr nur Begeisterung ist fähig, solche Arbeit auf sich zu nehmen und durchzuführen, und solche Arbeit nur bewährt die Echtheit der Begeisterung. Die Begeisterung, die der Wein von Kana abbildet, hat ja nichts Anderes zum Beweggrund und Inhalt als die Liebe, und es ist der ordnungsmäßige Weg des Glaubenslebens, der Weg, der dem natürlichen Verlauf von Jugend und Alter entspricht, von dem neuen Geisteswein der Liebeserfahrung Gottes erregt zu werden zu gesteigerter Empfindung, um allmählich — nicht zu ernüchtern, aber den Quell der Freude einzudämmen und in die gewiesenen Kanäle der Arbeit einzulenken. Der religiöse Enthusiasmus erhebt nicht über die allgemeinen Ansprüche und Pflichten, nicht über den natürlichen Nächstenkreis: weil er die Liebe ist, macht er bereit zur Eingliederung und zur Arbeit an der Stelle, die Jedem zukommt. Denn Liebe ist zugleich Demuth und vermeidet die Klippen der Selbstüberhebung und zwar nach beiden Seiten, unter denen diese sich geltend macht, als Großsprechen und Ueberschätzung, wie scheinbar umgekehrt als Sucht sich schlecht zu machen und zu verkleinern; denn auch das ist eine Art eitler Selbstbespiegelung, indem man an sich denkt und von sich spricht. Zwar wer noch mit sich und seiner Tugend groß zu thun vermag, dem ist die Liebe noch fremd, die sich nie genug thut, der steckt noch im Gesetz und meint etwa noch über die Vorschrift hinaus ein Uebriges leisten zu können; oder er steckt noch in der Naivetät des sinnlichen Selbstgefühls, das die Unendlichkeit der sittlichen Mächte noch nicht erfahren hat. Aber wer über diese Stufen hinweg ist, der kann noch inner-

halb der christlichen Erkenntniß selbst einer entsprechenden Gefahr verfallen, wie wir an der Pietisterei sehen. Da entartet die Demuth zu einem selbstgenießenden Schwelgen im Sündenbewußtsein und -Bekenntniß, die ernste Zucht in kleinliche Selbstbeobachtung, die Sorge um das Heil in eine stete Beschäftigung mit den eigenen Seelenzuständen — das Alles schnurstracks zuwider der großen Regel von der wahren Demuth und Liebe. Die echte Demuth stellt sich nicht aus vor Anderen, weil sie nichts Merkwürdiges an sich findet; sie klagt nicht über böse Tage, denn sie weiß von keinen Ansprüchen auf gute; sie ist nicht empfindlich gegen Rücksichtslosigkeiten und unliebenswürdige Begegnung, sondern sieht sich als Schuldner, nicht als Gläubiger an und nimmt dankbar jede Freundlichkeit auf; sie empfindet die Unarten anderer Menschen nicht als Verletzung der eigenen Würdigkeit, weil sie sich keiner besondren Würdigkeit bewußt ist, sondern sie bedauert sie als Verletzung der Würde ihrer Thäter und empfindet statt Haß und Rache nur Mitleid. Die echte Liebe hat eben darin ihr Wesen, nicht an sich, sondern an die Anderen zu denken und für sie zu wirken, sie ist unbesorgt um's eigene Seelenheil in der treuen Arbeit des Berufes, in der Theilnahme am öffentlichen Wohl, in der Mildthätigkeit gegen das umgebende Unglück. So macht die Liebe den Menschen frei von sich selbst, erhebt ihn über sein Einzelich und leitet damit die Quelle aller Sünde ab, die Selbstsucht. Jesus sagt: „Die Wahrheit wird euch frei machen", nämlich von der Sünde, denn „wer Sünde thut, der ist der Sünde Knecht"; das steht aber nicht in Widerspruch zu unserer Behauptung; denn es folgt: „so euch der Sohn frei macht, so seid ihr recht frei" (8, 32. 34. 36), und wir wissen, daß das Wort der Wahrheit die Liebe ist, der Sohn aber der Ausdruck der höchsten Gottesliebe.

Die Liebe hat noch eine andere Freiheit im Gefolge. Gott, der Quell des Guten, der Urheber des Gesetzes, der Richter der Sünde — liebt uns, also ist auch sein Gesetz nur Ausfluß seiner Liebe. Wir lieben ihn, also ist auch sein Gesetz nicht mehr ein fremder Wille, dem wir uns ungern unterwürfen. Sondern was dem Gesetz selbst unmöglich ist aus sich zu erreichen, das wird nun

durch freiwillige Aufnahme seines Princips in uns bewirkt. Der Befehl des Alten Testaments: du sollst Gott lieben von ganzem Herzen (5. Mos. 6, 5) und deinen Nächsten wie dich selbst (3. Mos. 19, 18), verhallte; nur die Anschauung und Erfahrung von Liebe kann Liebe wecken, aber damit ist auch die Zeit des Befehlens vorbei, die Liebe tritt an die Stelle des Gesetzes. Weil der Antrieb von innen kommt, bedarf es dessen von außen nicht mehr. Welcher gerathene Sohn fragt wohl die Gesetzbücher, wie viel er zu thun habe für seine alten Eltern, und folgt nicht dem Triebe seiner Liebe, der ihn weit über das Maß der Vorschrift gehen heißt!

Jesus sagt zu seinen Jüngern (15, 15): „ich sage hinfort nicht, daß ihr Knechte seid, denn ein Knecht weiß nicht, was der Herr thut. Euch aber habe ich gesagt, daß ihr Freunde seid, denn Alles, was ich von meinem Vater gehört, habe ich euch kund gethan.“ Gleichwohl aber spricht Jesus von Geboten, ja er knüpft die Freundschaft an den Gehorsam gegen sein Gebot: „ihr seid meine Freunde, so ihr thut was ich euch gebiete“. Dies Gebot aber ist nichts Anderes als die Liebe selbst. „Das ist mein Gebot, daß ihr euch unter einander liebet, gleichwie ich euch liebe“ (12). Und an einer andern Stelle nennt er es „ein neu Gebot“ (13, 34). Der Wesensunterschied zwischen Gesetz und Liebe soll doch nicht zu einem Gradunterschied abgeschwächt werden durch diesen Sprachgebrauch, denn wenn Jesus das Bleiben der Jünger in seiner Liebe abhängig macht vom Halten seiner Gebote, so sagt er auch von sich: „gleichwie ich meines Vaters Gebote halte und bleibe in seiner Liebe.“ Der Inhalt des Willens Gottes bleibt ja auch derselbe, ob er nun als Gesetz und unerfüllbares Ideal uns drohend gegenübersteht, oder ob er in Einheit mit unserm eigenen Willen in uns schafft; und es ist wichtig, daß die Liebe uns auch als Gebot vorgehalten wird, damit wir uns bewußt bleiben, wenn auch von ihr erleuchtet und erwärmt zu sein, doch noch nicht allseitig durchdrungen und einzig von ihr geleitet. Es bleibt für uns der vollendete Zustand der Liebe ein Ideal, ein Gebot, dem wir nachstreben, und es bleibt für Alles, was von ihr noch nicht bewegt und belebt ist, das Gesetz zu Recht bestehen. Schwärmerei ist es darum, weil die Liebe über das Gesetz

erhebt, das Gesetz aufzuheben; denn weder wird auch in dem Besten jemals die Liebe allein und völlig herrschen, noch weniger aber je ganze Gemeinschaften so erfüllen, daß sie keiner andern Weisung bedürften. Man hat gesehen, zu welchen Verirrungen, zu welchen Verwechselungen der gemeinsten fleischlichen Selbstsucht mit den Antrieben des heiligen Geistes solche Ansichten geführt haben, in mannigfachen Secten alter und neuer Zeit; und es ist derselbe Irrthum der modernen Socialisten, daß sie einen Gemeinzustand auf die Voraussetzung allgemeiner Gerechtigkeit und Liebe gründen wollen. Ja, auch unserm Völkerbestand, unserm gesellschaftlichen und staatlichen Leben soll die Liebe Grund und Ziel sein; und wenn die alte Staatenwelt auf Egoismus ruhte, wie Despotismus und Sklaverei bezeugen, so ist uns auch im Großen „das neue Gebot" vorgeschrieben, aber das heißt nicht, daß die Gesetzgebung überflüssig werden soll und das richterliche Urtheil aufhören, sondern daß Gerechtigkeit und nicht Gewalt oder Vorrecht Gesetz und Verwaltung beseelen, daß Humanität in jedem Sinn zur Geltung komme.

Daß in der Liebe auch die Seligkeit oder, wie unser Evangelium sagt, das ewige Leben beschlossen liegt, braucht kaum hinzugefügt zu werden. Soweit wir uns von der Liebe erfüllen lassen, soweit sind wir selig; darum ist das ewige Leben ein diesseitiges, weil auch hier die Liebe wirkt. Und es giebt für uns keine andere Seligkeit als diese sittliche der Liebe. — So laufen in der Liebe alle verschiedenen Gedankenfäden zusammen, die sich uns einzeln angesponnen haben: die Eigenschaften des Lichtes und Lebens werden erst jetzt ganz verständlich, wie z. B. der Evangelist sagen kann: „das Leben war das Licht der Menschen", da doch eher das Leben seine Erleuchtung von der Wahrheit nehmen zu müssen scheint; aber die Liebe freilich ist beides, Leben und Licht, sie ist der Antrieb und sie ist Ziel und Deutung desselben.

Wenn wir im Bisherigen den Logos als Träger allgemeiner Ideen fanden, wenn wir das, was wir unbestimmt als Christen=

thum zu bezeichnen pflegen, in ihm zusammengefaßt sehen, so drängt sich die Frage auf, wozu denn diese Personification diene. Was gewinnen die Ideen dadurch, daß sie als Einzelpersönlichkeit in geschichtlichem Rahmen auftreten? warum giebt der Evangelist überhaupt Geschichte und nicht eine reine Gedankenentwicklung? Darauf ist Mehreres zu erwidern. Zuerst, und das wäre an sich schon ein völlig zureichender Grund, lag die Thatsache vor, daß das Christenthum von einer geschichtlichen Person, von Jesus von Nazareth, ausgegangen war. Es ist nicht freie Speculation, die Johannes zu den Ideen und der Gesinnung geführt hat, die sein Evangelium ausspricht, nicht er ist es, der den Himmel geöffnet und uns einen Vatergott zeigt, nicht er erst hat die Menschen Brüder sein lehren: er lebte in der christlichen Gemeinde und athmete die Luft brüderlicher Liebe, er schaute mit ihr auf zu dem verewigten Meister, der Leben, Licht und Liebe hinterlassen hatte. Und wenn er jetzt sein Bild mit mehr als menschlichen Zügen ausstattete, so meinte er doch keine unwirkliche Personification vorzunehmen, sondern Anhänglichkeit und Verehrung der Gemeinde hatten schon unvermerkt das Maß des Menschlichen in's Unmögliche hinaufgerückt, und unbefangen fiel ihr der von poetischer Phantasie und religiöser Speculation verklärte Himmelsherr zusammen mit dem geschichtlichen Jesus, von welchem die irdischen Begleiter seines Wandels Kunde gegeben. Denn nicht auf einmal war die menschliche Erscheinung des Rabbi von Galiläa verwandelt in den Logos, der aus dem Schooße des Vaters herabkommt: es war eine mit der Entfernung von der geschichtlichen Gegenwart allmählich wachsende Steigerung der Vorstellung von Jesu Person vor sich gegangen, deren Stufen wir in den verschiedenen Büchern des Neuen Testaments noch zu verfolgen im Stande sind.

Paulus war der erste Apostel, der den Herrn nicht leiblich gekannt hatte, wenigstens nicht mit ihm gewandelt war, mit ihm beginnt auch die Losreißung Christi sozusagen von der Erde, und die Geschichte geht über in Dogma. Von den Thatsachen des Lebens Jesu wird kaum etwas erwähnt als die Einsetzung des Abendmahls, dessen Feier in der Gemeinde fortdauerte, und der Kreuzes-

tod, an den sich die ganze Lehrentwicklung bei Paulus anschließt. Die Auferstehung, die daneben eine so hohe Stelle einnimmt, können wir nicht zu den geschichtlichen Ereignissen rechnen, schon weil sie immer nur den Gläubigen als Thatsache und Erfahrung gilt. Aus der dogmatischen Bedeutung aber des Todes und der Auferstehung wird nun auf das Wesen der Person Jesu zurückgeschlossen. Er ist der zweite Adam, der Anfänger einer neuen Menschheit; er ist der geistliche Mensch vom Himmel her, er ist unsündlich. Nach dem Hebräerbrief und anderen Schriften wird dann Christus das Bild Gottes genannt, er wird in ein bestimmtes Verhältniß zu den Engeln und zwar über sie gesetzt, seine Macht und Einfluß erstrecken sich über die Menschenwelt hinaus auf's ganze All, er ist das Gott und Welt vermittelnde Princip (so der Colosserbrief) — und aus solchen dogmatischen Anschauungen von Christus erwuchsen dann wieder neue Geschichtsbildungen. So bleibt es zwar immerhin, wie Baur sagt, der größte auf keine Weise vermittelte Sprung, daß dem Johannes der Logos als Subject der evangelischen Geschichte dasselbe historische Individuum ist, das wir aus den Synoptikern kennen, aber es ist doch keine Willkür von ihm, diese historische Persönlichkeit zu wählen, um auf sie den Logosbegriff zu übertragen: nicht hat der Evangelist für den Logos nach einer passenden Person gesucht, in welcher er denselben konnte Mensch werden lassen, sondern es war ein Gang von unten nach oben, Jesus war, um einen Johannischen Ausdruck zu brauchen, von der Erde erhöhet worden, soweit bis zuletzt nur noch ein solcher Begriff wie der des Logos auf ihn zutreffend schien.

Neben dem geschichtlichen Anlaß, der Johannes bewog, seine Ideen in eine Persönlichkeit zusammenzufassen, den Logos im Menschen Jesu verkörpert zu setzen, giebt es doch auch innere, gradezu religiöse Beweggründe, die die persönliche Form bedingen. Einmal ist es das Verlangen nach einem sittlich religiösen Ideal, dem der Einzelne als seinem Vorbild nachstreben und nachleben könne. Und es ist ja als auszeichnende Eigenthümlichkeit des Christenthums immer betrachtet worden, daß statt kalter moralischer Vorschriften hier das Gesetz in seiner Vollendung als Person sich darstellt, daß

die Liebe nicht als Pflichtgebot gepredigt wird, sondern als liebenswerthes, liebeweckendes Menschenbild in That und Leben sich bewegt und bewährt. Es weiß aber Jeder aus Erfahrung, wie ungleich wirksamer das lebendige Beispiel sich erweist als die bloße Vorschrift. Das was an mehreren Orten gesagt ist von dem Leben, das dem Christenthum eigenthümlich sei, von der Begeisterung und Liebe, die das Christenherz frisch und freudig hielten, das findet seinen Grund und seine Erklärung eben in diesem Verhältniß, daß das Christenthum keine neue Gesetzgebung ist, sondern der Ruf: „sehet, welch ein Mensch!“ daß durch die Anschauung eines vollendeten frommen Lebens und gottgeeinten seligen Herzens die Sehnsucht der Aehnlichkeit, der Muth und die Begeisterung der Nachahmung erweckt werden. Der Philipperbrief (2, 4) ermahnt, gesinnet zu sein wie Jesus Christus auch war, der erste Petrusbrief (2, 21) spricht von dem Vorbild, das er uns gelassen hat, daß wir sollten nachfolgen seinen Fußstapfen; und Johannes läßt in seiner Erzählung von der Fußwaschung Jesu selbst sich zum Vorbild aufstellen, um wie er an ihnen gehandelt, so unter einander zu handeln. Auch die Kirche hat nie versäumt „die Nachfolge Christi“ zu predigen.

Bei aller vorbildlichen Kraft eines persönlich gewordenen Ideals bleiben gleichwohl manche Bedenken zurück, sowohl gegen die Aufstellung eines derartigen Bildes überhaupt, wie dagegen, daß darin schon der eigenthümliche Werth des Christenthums beschlossen sei. Es liegt in der Natur der Sache, daß ein Ideal, sobald es menschliche Gestalt annimmt, auch bestimmte Schranken eingehe, die seine Idealität oder doch seine Allgemeingültigkeit beeinträchtigen. Der Einzelne besitzt auch nur einzelne Eigenschaften, denen andere Anderer zur Seite stehen. Das Vorbild, dem der Einzelne ähnlich zu werden bemüht ist, müßte also für Jeden ein besonderes sein: „vor Jedem steht ein Bild des, was er werden soll“; für die verschiedenen Temperamente und Anlagen, geistige und körperliche, Berufsarten und Lebensstellungen gelten auch verschiedene Ideale. Wie könnte ein geschichtliches Individuum oder ein als solches gedachtes Wesen je allen diesen Ansprüchen genügen, die die Verschiedenheit der Naturen und Umstände erhebt! Allein es wird auch nicht be-

hauptet, daß Jesus schlechthinniges Ideal für alle Einzelzustände und Einzelcharaktere sei, sondern er ist das religiöse Vorbild, er ist der Fromme, wie er sein soll und als solcher mustergültig für Alle. Natürlich zeigt er die Frömmigkeit in einer besondern Gestalt, aber das Christenthum hat auch nie geleugnet, daß es eine besondere Form der Frömmigkeit vertrete, und zwar deshalb, weil dieselbe die höchste aller Formen sei. Es sind vorzugsweise die Tugenden der Milde und Duldung, der hingebenden Treue und des ausdauernden Opfermuthes, die Jesum auszeichnen und worin ihm nachzuahmen wir aufgefordert werden. Dennoch, trotz dieser Beschränkung auf das religiöse Ideal bleiben unsere Bedenken in Kraft. Auch der religiöse Mensch steht in Beziehungen zu seiner Zeit, zu seiner Umgebung, die seiner Frömmigkeit besondere Art und Richtung anweisen, ohne daß sie für andere Zeiten und Umstände gleiche Geltung beanspruchen könnten. Auch er ist ein Individuum, und die Eigenthümlichkeit Jesu, die ihn zum religiösen Ideal besonders zu stempeln scheint, die, daß sein Beruf völlig aufgeht in die Religion, macht ihn auch wiederum ungeeignet, Vorbild für uns gewöhnliche Menschen zu sein, die keine Religionsstifter sind und die gerade nach einem Vorbild suchen, wie sie in Verbindung mit dem Berufsleben und den weltlichen Bestrebungen die Gottinnigkeit wahren können. Jesus tritt nie anders auf, als in seinem besondern Auftrag als gottgesandter Messias; auch wo er noch so sehr als Menschensohn, als unsersgleichen sich darstellt, er bleibt doch immer bekleidet mit einer Autorität, die ihn von uns scheidet und keine unmittelbare Nachbildung seines Handelns gestattet. Aber er wird ja noch weiter von uns und von der Möglichkeit von Menschen nachgeahmt zu werden entrückt, indem die Evangelien und später die Kirchenlehre ihn durchaus nicht mit uns auf derselben Stufe der Menschheit stehen lassen, sondern zu dem Unterschiede, den sein religiöser Beruf schon an sich begründet, noch den einer anders gearteten Natur hinzufügen. Wie kann aber ein Wesen anderen als Vorbild dienen, die unter ganz anderen Bedingungen stehen, mit anderen Kräften ausgerüstet und überhaupt anders beschaffen sind.

Doch selbst gesetzt den Fall, daß wir ein Vorbild hätten, das

in jeder Hinsicht allen Ansprüchen genügte: es erhebt sich schließlich noch ein Einwurf, der ihm alle Bedeutung zu entziehen droht. Was ist denn im Grunde ein ideales Vorbild anders als eine andere Form von Gesetz? Wenn das Christenthum nichts weiter bringt als die Vorschrift der Gottes- und Menschenliebe in ein persönliches Beispiel gefaßt, so erlöste es uns damit nicht von der Qual und Last des Gesetzesstandpunktes. Das Vorbild Christi ist nun allerdings nicht so gemeint, daß es ein bloßes erläuterndes Beispiel wäre für die Lehre, die daneben geboten wird, es soll nicht ein getrennt von uns, vor und über uns thronendes Gebilde sein, zu dessen Höhe aufzuschauen uns in unserer Niedrigkeit nur beschämen könnte, sondern wie was dem Feuer sich nähert selbst zu Feuer wird, so wer sich Jesu nähert mit seiner Reinheit, seiner Liebe, seiner Hingebnng, wird selber von diesen Mächten ergriffen; die treibende Kraft des Lebens und Wesens des Heilandes geht auf ihn über, eine innerliche Vereinigung findet statt, so daß Paulus erklärt: „nicht ich lebe, sondern Christus lebet in mir", und die Kirche nicht blos von der Nachfolge Christi, sondern auch von einem „Christus in uns" redet. Damit wird freilich in einer Beziehung unser Bedenken gehoben (doch nur soweit der Begriff des Vorbildes in dieser Anwendung über sich hinausgetrieben wird), aber nichtsdestoweniger ist doch zu behaupten, daß die Vollendung, die wir hofften, immer noch in der Ferne unerreicht steht. Soweit die Hereinbildung des Ideals in unser Leben gelingt, soweit Christus in uns Macht gewonnen, soweit reicht Erlösung und Seligkeit; aber wie viel Unerlöstes, wie viel Dunkles und Sündiges birgt sich noch in uns und läßt uns zu keiner Sicherheit und Erlösungsgewißheit kommen, wenn wir keine andere Hoffnung haben, als die auf größerer Annäherung ans Ideal und innigerer Vereinigung mit ihm beruht. Da befänden wir uns allerdings noch im Gesetz mit seiner Last und seinem Fluch befangen. Eben dies ist es, was von Anfang an die Christenheit getrieben hat, in ihrem Herrn noch etwas Anderes zu sehen als ein Vorbild. Und gerade bei Johannes finden wir die Seite des Vorbildlichen fast verschwindend zurücktreten gegen die andere Bedeutung die seinem Logos zukommt.

Sobald das Bewußtsein des Guten aufgeht, alsobald stellt sich auch das Bewußtsein eigenen Fehlens und Verschuldens ein. Mögen die Abweichungen größer oder kleiner sein, ja könnte Einer erreichen, solche nur noch in seiner Vergangenheit zu kennen, das Hinderniß, zur vollen Freudigkeit eines guten Gewissens zu gelangen, besteht allgemein. Das Bedürfniß nach Sühne und nach einer Lösung des Zwiespaltes zwischen unserm Wollen und unserm Vollbringen wird lebendig. Die alten Völker haben dies Bedürfniß im Opferwesen befriedigen zu können gemeint, so verschieden auch wohl im Einzelnen die Motive waren von der rohen Vorstellung an, den erzürnten Göttern mit den dargebrachten Speisen den Mund zu stopfen, bis zu den sinnbildlichen Deutungen feinerer Bildung. Auch das Christenthum hat mit dem Opfer nicht seinen Begriff fahren lassen und hat den Tod Christi zwar für das Ende der Opfer erklärt, aber gerade damit die Vorstellung und den Glauben daran festgehalten. Im Mittelalter hat Anselm eine juridisch spitzfindige Abwägungstheorie von Schuld und Strafe aufgestellt, die im Wesentlichen auch vom alten Protestantismus herüber genommen ist. Der geläufige Ausdruck der Genugthuung erinnert jeden an die kirchliche Lehre. Ein außer uns Liegendes, von dessen Bestand wir aber auf's innigste gewiß werden können, ein Etwas, das unabhängig von uns, unserer Halbheit und Dürftigkeit ist, soll die Sicherheit verleihen, die der eigene unzuverlässige Zustand nicht giebt. Es ist dasselbe Bestreben, das sich in der Lehre vom „Christus für uns" ausspricht. Und eben dies sucht Johannes in seinem Logos auszudrücken. Zwar ist bei ihm kaum von Reinigung und Sündenvergebung die Rede, aber sie ist von selbst eingeschlossen in die gläubige Hingebung an den Logos; denn er erhebt unser ganzes Sein in ein höheres Bereich, wo die Sünde nicht ankommt, wo Welt und Satan überwunden zu unseren Füßen liegen, wo Friede herrscht. Wie könnte das auch anders sein bei der wirklichen Einigung mit Gott, die wir im Glauben an den Logos vollziehen! Aber auch nur durch den Logos gelangen wir zur wahren Gotteserkenntniß und Gotteseinheit, zu echtem Frieden und Trost. Er ist „der Weg", Niemand kommt zum Vater denn durch ihn (14, 6). Es giebt ja andere

Arten des Gottesglaubens, von denen gilt aber „wer den Sohn nicht ehret, ehret auch den Vater nicht". Der Jakobusbrief sagt: die Teufel glauben und zittern (2, 19), und wie verbreitet ist jenes sorglose Zugestehen des Daseins und der Macht Gottes, das doch allen weltlichen Leichtsinn neben sich bestehen und recht eigentlich den lieben Gott einen guten Mann sein läßt! Dagegen giebt es ein Leugnen Gottes, hervorgerufen gerade durch diese frivole und unfruchtbare Art des Bekennens, das verbunden ist mit der aufrichtigsten Hingebung und Verehrung des Schönen Wahren Heiligen, mit dem größten sittlichen Ernst. Auf das läßt sich anwenden, daß wer den Sohn siehet, auch den Vater siehet, wenn er es auch nicht weiß, wie Philippus (14, 8 f.) Denn der Logosglaube ist Glaube an die Menschheit. Der Logos ist kein Einzelwesen wie wir, wenn auch menschlich gestaltet und von menschlicher Empfindung. Er ist was von Gutem und Großem, von Licht und Heil, was von göttlichem Leben in der Menschheit beschlossen liegt, zu einer Person verbunden. Er ist die ideale Menschheit. Darum beschränkt sich Johannes auch nicht auf das eine Moment der Sünde, denn nicht unsere sittliche Bedürftigkeit im engeren Sinn allein bedarf des Halts, sie allein erklärte auch nicht die persönliche Fassung der erlösenden Kräfte. Die Sünde ist doch nur der letzte Sprößling der Vereinzelung, die Ausartung der Selbsterhaltung zur Selbstsucht. Der Mensch ist wie leiblich so geistig zur Gemeinschaft bestimmt. Weil Jeder nur einen Bruchtheil von dem leisten kann, was einem höheren Lebensbedarf entspricht, so ist Zusammenhandeln, Theilung und Mittheilung der Arbeit nöthig; ebenso aber weil Jeder nur einen Bruchtheil der Geistesgaben vertritt, kommt eine Harmonie erst durch Zusammenordnung und Austausch zu Stande. Jeder bedarf des Ganzen zu seiner Ergänzung. Als Gesinnung äußert sich das Bedürfniß und die Anerkenntniß der Gemeinschaft in der Liebe. Wie lieben wir aber die Menschheit? Lieben wir jeden Einzelnen, der uns im Leben begegnet? Vielmehr macht sich neben Freundschaft und Liebe auch Abscheu und Verachtung geltend; Verwandtschaft, Nationalität, Gleichheit von Beruf und Interessen bedingen die vielfachsten Abstufungen der Neigung. Wenn wir die Menschheit

lieben, lieben wir sie als Ganzes, als ein großes ideales Gebilde, als den Sammelpunkt alles Edelsten und Erhabensten, kurz als Logos, der Gott und Mensch in Eins ist, der im Menschen den Gott offenbaret; und als Glied an diesem großen Menschheitsleibe, als Rebe am Weinstock (15) wissen wir uns geborgen vor aller Gefahr, daß die Ideale und die Seligkeit mit ihnen uns verloren gehen könnten.

IV.

Der vorgefundene geschichtliche Stoff und dessen Behandlung durch den Evangelisten.

Ist es unsern letzten Betrachtungen gelungen, den reichen religiösen Gehalt des Johannes aufzuweisen, ohne denselben freilich in seiner Fülle irgend erschöpfend auseinanderzulegen, so wird es jetzt nicht schwer sein, den rechten Standpunkt zu gewinnen, um die anfangs so befremdliche Art dieses Geschichtswerks zu würdigen. So lange man nämlich dabei stehen bleibt, die Abweichungen von der Geschichte anzumerken, kommt man stets zu einem für Johannes ungünstigen Ergebniß im Vergleich zu den anderen Evangelien; und nicht nur das, sondern man begreift auch nicht, wie und warum solche von der geschichtlichen Wirklichkeit abweichende Darstellung entstanden sein mag. Wem aber klar geworden ist, daß der Verfasser einen rein religiösen Zweck verfolgt, der begreift eher, wie ihm das Streben nach geschichtlicher Richtigkeit dahinter verblaßte, ja wie verschwand. Wer sorgfältig unter den „vielen Zeichen die Jesus vor seinen Jüngern gethan hat" (20, 30), nur solche ausliest, die besonders geeignet sind, bestimmte Ideen darzustellen und an sie anzuknüpfen, wer überhaupt alles Geschichtliche, was er berichtet, wie wir bald näher sehen werden, unter ideale Gesichtspunkte stellt und sein ganzes Buch eigentlich nichts Anderes sein läßt als die Entfaltung der Logosidee in Wort und That, einer Idee, die ihm nicht von der Geschichte selbst geboten ward, sondern die er erst auf sie übertrug: der kann nicht wohl dafür gelten, auch

nur die Absicht rein geschichtlicher Erzählung zu haben. Er sieht allen geschichtlichen Stoff nur darauf an, ob er tauge, seine religiösen Gedanken daraus zu entwickeln, und so darf ihn der Stoff nicht beunruhigen oder besonderer Schonung und Sorge werth scheinen.

Die größte Wandlung der geschichtlichen Ueberlieferung ist ohne Zweifel die Verbindung des Logosgedankens mit dem historischen Religionsstifter Jesus von Nazareth. Jesus ist gleichsam seiner geschichtlichen Form entkleidet und in himmlische Verklärung emporgehoben, wie er ja jetzt nur in solcher Gestalt wirkt und sich zu erfahren giebt. Er hat sein jüdisches Gewand und Gesicht abgestreift, und man sieht den ewigen Kern seines Lebens in ihm hindurchscheinen. Aus einem national beschränkten Religionsstifter, aus dem jüdischen Messias, hat sich ein Weltprincip, der Logos, entwickelt. Alles was Johannes ihn thun und reden läßt, ist von seiner Gegenwart aus, nicht aus der Gegenwart des lebenden und leibenden Jesus gedacht und geschrieben. Allen Glanz, den der endliche Sieg der Sache Jesu gegeben, läßt er zurückstrahlen in die thatsächlich vielfach bedrängte und schmerzreiche Zeit des ersten Wandels.

Und das ist die Art des Johannes durchweg. Das geschichtliche Urtheil, das der Erfolg den Personen und Sachen gesprochen, trägt er unmittelbar in die Erzählung des Geschehens ein. Er kennt das schließliche Ergebniß der Kreuzigung Jesu, die die Verwerfung desselben durch das jüdische Volk als Ganzes bedeutete, und nun müssen ihm „die Juden" als solche von vornherein im Unglauben verstockt gewesen sein. Davon ist die Folge, daß gar kein eigentlicher Fortschritt in den Feindseligkeiten stattfindet, da sie von vorn an auf den Tod sinnen und nur durch die übermächtige Vorsehung, bis die Stunde gekommen ist, zurückgehalten werden, statt innerer Entwicklung der Feindschaft und Abklärung der Parteigegensätze. Besonders lehrreich ist die Behandlung des Täufers. Der Täufer gab sich niemals selbst für den Messias aus, sondern predigte vom kommenden Himmelreich (Mtth. 3, 2. 7. 12); als er aber in seiner Gefangenschaft hörte, wie Jesus wirkte und vom Volk aufgenommen ward, schien ihm eine Möglichkeit aufzugehen, daß dieser vielleicht

der Messias sei, und er schickte zu ihm, seine eigene Meinung zu erfahren (Matth. 11, 3). Was Jesus ihm antworten ließ, muß ihn nicht befriedigt haben: wenigstens finden wir lange nach seiner Hinrichtung noch Jünger von ihm, die also nicht übergetreten waren zu den Gläubigen Jesu und dessen Messiasansprüche nicht anerkannten. Apostelgesch. 18, 24 ff; 19, 1 ff. Diese Reste der Johannesschule waren aber allmählich zusammengeschmolzen und der wachsenden christlichen Gemeinde gegenüber von schwindender Bedeutung. Die christliche Ueberlieferung hatte kein Interesse mehr, ihretwillen die Verdienste ihres Meisters zu kürzen, und im Gegentheil ein Interesse daran, den bekannten Prediger vom Reich Gottes in freundliche Beziehung zu setzen zum eigenen Herrn. Johannes aber schreibt nicht als Zeuge der ringenden Gegenwart, sondern läßt den Täufer rein in dem Licht auftreten, welches das nachfolgende Geschick seiner Sache im Gegensatz zu dem Jesu über ihn verbreitete. Er ist nichts weiter als Vorläufer Jesu, er nennt sich selber „eine Stimme eines Predigers in der Wüste“ — eine Bezeichnung aus Jesaja, die die anderen Evangelien doch nur als ihr Urtheil auf ihn beziehen — und sein ganzes Geschäft besteht darin, auf den, der nach ihm kommen wird, hinzuweisen. Drei Tage nach einander tritt er auf. Johannes 1, 19. 29. 35. Zuerst zeugt er im Allgemeinen vom Dasein des Messias und lehnt feierlich vor einer Gesandtschaft der Juden jede eigene Würde außer der einer Stimme eines Predigers, eines Wegbereiters ab. Am andern Tage sieht er Jesus kommen und weist auf ihn als den von ihm Angekündigten hin. Und abermals am andern, also am dritten Tage macht er zwei seiner Jünger, die bei ihm standen, besonders auf Jesus aufmerksam, und diese gehen von ihm zur Nachfolge Jesu über und werben den folgenden Tag noch weitere Jünger für den neugefundenen Messias.

Der Täufer hat die volle Erkenntniß des Wesens und der Größe dessen, der ihn verdrängt; er weiß und bezeugt deutlich die Präexistenz desselben: „der nach mir kommen wird, welcher vor mir gewesen ist“, 1, 27. 30; er kennt die Bedeutung seines Todes, nennt Jesus zweimal „Gottes Lamm, welches der Welt

Sünde trägt" 1, 29. 36; er hat die himmlische Bestätigung dafür, daß Jesus der „Sohn Gottes" ist, indem er den Geist wie eine Taube hat herabkommen sehen auf ihn und ihm vorher gesagt war, daß derselbe es sei, der mit dem heiligen Geiste taufe. 1, 32 f. Bei solcher Einsicht konnte es nicht schwer fallen, die eigene Person in den Hintergrund zu stellen und zuletzt nicht in murrender Resignation in die erkannte Ueberlegenheit eines größeren, sondern mit jubelnder Freude über das kommende Heil vom Schauplatz abzutreten. Das Einzige, was Johannes noch von ihm berichtet 3, 27 ff., ist eben sein Schwanenlied, dem er durch einen ihm eigenen Hintergrund doppelte Kraft verleiht. Nur er nämlich von den Evangelien meldet von einem gleichzeitigen öffentlichen Wirken des Täufers und Jesu, sogar von einem Taufen Jesu (3, 26), welche Notiz freilich später verbessert wird (4, 2), und so sieht der Täufer „sein eigenes schwächeres Mondlicht vor dem schon aufgegangenen hellen Glanze der Sonne erbleichen" und kann neben der Eifersucht seiner Jünger um so schärfer die Reinheit seiner Entsagung zeigen. Er hält ihnen vor, als sie ihm die Erfolge seines Nebenbuhlers erzählen, wie er stets von sich gesagt, daß er nicht Christus sei, sondern vor ihm her gesandt, und vergleicht sich dem Freund des Bräutigams, der nicht neidisch auf das Glück desselben ist, sondern sich seiner Stimme freut; ja, noch mehr: der Neugekommene muß zunehmen, ich aber muß abnehmen; denn er ist vom Himmel, von oben, ich aber nur von der Erde, von unten.

Der Täufer wird in der Darstellung des Johannes aus einer geschichtlichen Person, die in den bekannten Zügen der evangelischen Ueberlieferung ein so lebendig individuelles, blutvolles und starkknochiges Wesen zeigt, fast zu einem unpersönlichen Begriff. Er scheint nichts als das verkörperte „Zeugniß" zu sein. So tritt er schon in den Prolog ein, in die einleitende Auseinandersetzung des großen Weltprocesses, der durch den Logos sich vollzieht, und wird, noch ehe von dessen Fleischwerdung die Rede ist, als ein dazu gehöriges Moment ausgezeichnet.

Von den Reden Jesu haben wir gesehen, daß sie geschichtlich angesehen an der größten Unwahrscheinlichkeit leiden, da sie jeder

Lehrweisheit widersprechen und es förmlich darauf anlegen, Mißverständnisse hervorzurufen. Aber sie sind eben gar nicht geschichtlich gedacht, sondern es sind Worte, die vom verklärten Christus der Gemeinde erschallen, die von ihr mit unbefangener Andacht aufgenommen werden sollen nur im Gedanken der Gegenwart ohne Reflexion auf die Zeitgenossen Jesu. Auch ihrem Inhalt nach sind diese Reden nur auf die schon fertige, in ihrem Glauben abgeschlossene Gemeinde berechnet. Sie setzen das eigentliche Evangelium, die Predigt vom Heil, seinem Wesen, seinen Bedingungen, voraus und fassen sie derartig in allgemeine Bilder und Begriffe zusammen, wie sie erst für solche Leser ganz verständlich sind, die sich bereits im Besitz des Heils befinden. Sie sind, kann man sagen, nicht so sehr das Wort des Redenden selbst, als die Antwort der gläubigen Gemeinde auf das Gut, das ihr gebracht ist, „eine fortwährende Doxologie, nur aus der zweiten Person in die erste, aus der Anrede in die Selbstaussage übertragen".

Um den Unterschied fühlbar zu machen zwischen dem ursprünglichen frischen Erguß eines neuen Princips, wie er in den synoptischen Reden uns aufbewahrt ist, und diesen reflectirten Betrachtungen aus zweiter Hand, bedarf es nur weniger Beispiele. Bei Lucas erzählt Johannes ein Gleichniß vom verlorenen Sohn, um die Vaterliebe Gottes zu lehren; bei Johannes finden wir den dogmatischen Lehrsatz: „also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn gab, auf daß Alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben". Leben und Wahrheit fanden wir unter den Hauptbegriffen bei Johannes, sie sind stehende Bezeichnungen für den Logos, der sich selbst dieselben beilegt: „ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben", und dessen Wirksamkeit in ihrer Mittheilung besteht. „Aus der Wahrheit sein" ist die Grundbedingung zu Jesus zu kommen, und es soll sich das „Bleiben in der Wahrheit" daraus entwickeln; die Wahrheit erkennen, ist das Mittel frei zu werden, und die ganze neue Religion wird zusammengefaßt in das Wort von der Anbetung im Geist und „in der Wahrheit". Das höchste Gut aber wird als

6*

„das ewige Leben" bezeichnet, der Vater hat dem Sohn gegeben das Leben zu haben in ihm selber, damit er wieder Leben wecke.

Werfen wir nun einen Blick auf die Predigt des synoptischen Jesus, so wird uns auch da nicht selten das Bild des Lebens begegnen, und die Wahrheit spielt eine große Rolle. Denn um die Wahrheit handelt es sich doch gewiß, auch ohne daß das Wort genannt ist, wenn Jesus im heiligen Zorn gegen die Heuchelei eifert, diese praktische Verleugnung der Wahrheit und Wahrhaftigkeit, und ebenso wenn er die einfache Unschuld und Reinheit der Kinderseelen preist. „Leben" aber im sittlichen Sinn meint der Vater des verlorenen Sohnes, wenn er von dem Zurückgekehrten spricht: „mein Sohn war todt und ist wieder lebendig geworden" (Luc. 15, 24), oder wenn Jesus jenen Jüngling, der ihm nachfolgen, aber zuvor seinen Vater begraben wollte, abfertigt: „laß die Todten ihre Todten begraben" (Matth. 8, 22), Welch' ganz andere Färbung zeigen doch die gleichen Gedanken auf beiden Seiten! Man ist versucht, die Berührung für zufällig zu halten, wie ja dergleichen nicht selten zwischen unabhängigen Schriftstellern sich findet. Dennoch ist unabweisbar bei Johannes die vielfachste Benutzung der ältern Redeüberlieferung anzunehmen. Und eben das ist das Merkwürdige, in welcher Weise er die Elemente der synoptischen Predigt verwendet. Am leichtesten sind diese zu entdecken, wo er einzelne jener Perlensprüche in unverschliffener Gestalt in sein System von Kunstbegriffen und in seine so ganz anders gebauten Reden einordnet.

So ist der Spruch (Matth. 16, 25): „wer sein Leben erhalten will, der wird es verlieren; wer aber sein Leben verliert um meinetwillen, der wird es finden", genau in derselben Form aufgenommen (Joh. 12, 25): „wer sein Leben lieb hat, der wird es verlieren; und wer sein Leben auf dieser Welt hasset, der wird es erhalten zum ewigen Leben."

In den Abschiedsreden namentlich finden sich mancherlei Anklänge und directe Herübernahmen synoptischer Sprüche, besonders aus jener Rede, die Jesus ebenfalls nur an die Zwölf gerichtet und gleichfalls bei einem Abschied von ihnen, nämlich bei ihrer Aussendung zur Predigt des Reiches Gottes in Israel, hielt (Matth 10).

Manche davon verrathen sich als Entlehnungen durch ungeschickte Einfügung in den Zusammenhang. So wenn mitten in die Betrachtung über den Verräther, der mit ihm zu Tische sitze, der Spruch dazwischen fällt: „wer aufnimmt, so ich Jemand senden werde, der nimmt mich auf; wer aber mich aufnimmt, der nimmt den auf, der mich gesandt hat" (Joh. 13, 20; vgl. Matth. 10, 40). Besonders auffallend ist aber, wie die Aufforderung Jesu aus den Synoptikern: „stehet auf, lasset uns gehen; siehe, er ist da, der mich verräth" (Matth. 26, 46 vgl. Marcus 14, 42), in die Abschiedsreden, wo sie erst halb vollendet sind, eingeflickt ist; denn hier veranlaßt sie gar keinen Aufbruch, sondern scheint nur durch den Gedankenzusammenhang mit dem vorhergehenden Wort seines Jesus hereingekommen, „es kommt der Fürst dieser Welt", was anklingt an (Marcus) „siehe der Verräther naht." Nach derartigen Proben der Benutzung wird man geneigt sein, auch im Zusammenhang des Johannes ganz heimisch gewordene Verse von gleichem Inhalt mit synoptischen aus diesen herzuleiten.

In der Erzählung vom verfluchten und demzufolge verdorrten Feigenbaum wird den Jüngern gesagt (Marcus 11, 23 ff.), sie würden sogar mit festem Glauben diesen Berg in's Meer werfen können; und es folgt die Verheißung unbedingter Gebetserhörung; in derselben Gedankenverbindung folgen bei Johannes (14, 12 f.) die Erklärung, daß wer an ihn glaube, noch größere Werke thun werde als er, und die Gebetsverheißung: „was ihr bitten werdet in meinem Namen, das will ich thun".

Die Formveränderung ist für Johannes sehr bezeichnend, wie er den drastischen Ausdruck des Bergversetzens verallgemeinert, aber daß er dem Spruch sein Sprachsiegel aufprägt, beweist nur größere Sorgfalt der Benutzung, nicht Unabhängigkeit. Ihm ganz eigenthümlich scheint die Lehre vom Tröster zu sein, der Jesus nach seinem Hingang ersetzen soll; aber man wird den Anknüpfungspunkt wenigstens im Matthäus nicht leugnen können, wenn es dort bei der Aussendung der Jünger heißt (10, 19): „sorget nicht, wie oder was ihr reden sollt; denn es soll euch zu der Stunde gegeben werden, was ihr reden sollt. Denn ihr seid es nicht, die da reden,

sondern eures Vaters Geist ist es, der durch euch redet." (Vergl. Marc. 13, 11, Luk. 12, 12), und wenn Jesus bei Johannes vom Tröster, dem heiligen Geist, den sein Vater senden werde, verheißt, daß er sie Alles lehren werde und erinnern alles das, was er ihnen selbst gesagt habe; (14, 26 vgl. 16, 13). Und den Spruch aus derselben Instructionsrede Jesu, der sich dort auf die den Jüngern bevorstehenden Verfolgungen bezieht, „der Jünger ist nicht über seinen Meister, noch der Knecht über den Herrn", führt Johannes fast wörtlich an bei der Fußwaschung. Der bekannte Vers, daß der Mensch von Neuem (oder wie es wortgetreuer lauten muß: „von oben") (3, 3) geboren werden müsse, um das Reich Gottes zu sehen, verräth allein durch den Johannes ungeläufigen Ausdruck des Reiches Gottes seine fremde Abkunft; wer schärfer zuhorcht, wird die synoptische Forderung heraushören, umzukehren und zu werden wie die Kinder, als nothwendige Bedingung, in das Himmelreich zu kommen (Matth. 18, 3), denn „wer das Reich Gottes nicht empfängt wie ein Kindlein, der wird nicht hineinkommen" (Marcus 10, 15).

Die Kritiker der Tübinger Schule und die von ihr herkommen wollen für den ganzen Johannes keinen andern geschichtlichen Stoff als gegeben gelten lassen, als den die Synoptiker liefern. Aus ihm habe er geschöpft, und wo er davon abweiche, sei es seine freie Wahl und Erfindung, der man leicht die Absicht abmerke. Daß Johannes' Bericht den der Synoptiker durchaus voraussetzt, ist allerdings eine nicht zu leugnende Thatsache, manche Bemerkungen würden sogar ganz unverständlich werden, wenn wir die anderen Evangelien nicht kennten; aber die andere Seite der Behauptung, daß sein Bericht nur den der Synoptiker voraussetze und aus gar keiner andern geschichtlichen Quelle sich nähre, wird bei dem jetzigen Stand der vielumstrittenen Sache vor Nichtfachgelehrten besser unbestimmt gelassen. Wir wollen die stillschweigende Voraussetzung wie die freie Umbildung der Ueberlieferung durch Johannes nur verfolgen, soweit seine Methode und Eigenthümlichkeit sich daran erkennen läßt.

Daß Jesus eine Jüngerschaar von Zwölfen um sich versammelt hatte, wird als bekannte Thatsache einfach vorausgesetzt; denn nachdem die Berufung von fünf Jüngern erzählt ist (Capitel 1) und

weiter keine anderen Namen angeführt worden, heißt es auf einmal nach der Speisung, „Jesus sprach zu den Zwölfen: und habe ich nicht euch Zwölfe erwählt?“ (6, 67. 70), und vorher schon weisen die zwölf Körbe aufgesammelter Brocken auf die Zahl der Sammler (6, 13). Auffallender noch ist es, daß Johannes von den Wundern, die er erzählt, wenigstens das erste und zweite ausdrücklich als solche bezeichnet und daneben doch das Geschehen anderer Wunder voraussetzt, sichtlich weil ihn die Erinnerung der Synoptiker überwältigt. 2, 23 erzählt er, daß zu Jerusalem auf dem Osterfest Viele an seinen Namen glaubten „da sie die Zeichen sahen, die er that“, und diese jerusalemischen Zeichen werden 4, 45 wiedererwähnt (vgl. außerdem 10, 32; 12, 37). Wo so an der Ueberlieferung festgehalten wird und doch andererseits willkürlich daran geändert, kann begreiflicher Weise Verwirrung nicht ausbleiben, wie wir es schon bei Sprüchen sahen. Ein Zug der Todeserzählung ist bezeichnend. Nach den ersten Evangelien kommt, als Jesus gestorben ist, Joseph von Arimathia und erbittet von Pilatus den Leichnam, den er in ein neues Grab legt (Matth. 27, 57 u. s. w.). Nach Johannes (19, 31) bitten die Juden, die wegen Entweihung des Sabbaths besorgt sind, den Pilatus, die Gekreuzigten abnehmen, beziehungsweise erst tödten zu lassen, und nachdem dieser Erlaubniß zufolge Jesu die Seite mit dem Speer geöffnet ist und seinen beiden Mitgekreuzigten die Beine zerbrochen, erbittet nachträglich noch Joseph von Arimathia von Pilatus die Abnahme der Leiche Jesu (19, 38).

Um die freie Behandlung aber des Geschichtsstoffes mit Beispielen zu belegen, werden wir ziemlicher Weise mit solchen Fällen beginnen, die die Hand des Evangelisten am wenigsten merkbar verrathen. Da bietet sich die Erzählung vom feierlichen Einzug in Jerusalem als nennenswerth dar. Auf den ersten Blick erscheint sie vielleicht nur als Abkürzung des synoptischen Berichts, aber wenn in diesem der ganze Auftritt als wohl vorbereitet und überlegt geschildert wird, Jesus selbst seine Jünger vorausschickt, um ihm eine Eselin zu besorgen, auf der er den prophetisch geweissagten Einritt in die heilige Stadt vollziehen möge, die Jünger selber die Kleider darüber breiten, so weist Johannes (12, 12 ff). dagegen die

ganze Initiative dem Volke zu, das auf den Ruf, Jesus komme zur Stadt, ihm mit Hosiannah und Palmenzweigen entgegeneilt, und läßt Jesus nur beiläufig unterwegs ein Eselein überkommen — Aenderungen, die leise, aber in Verbindung mit der allgemeinen Stellung des Johannes zur Messiasidee vernehmlich auf die Entfernung der national=messianischen Färbung des Ereignisses zielen.

Selbständigeren Eingriff zeigt die Erzählung der Salbung und der ganzen Todeswoche. Bei den alten Evangelien wird Jesus kurz vor seinem Tode im Hause Simon's des Aussätzigen zu Bethanien von einer ungenannten Frau mit köstlichem Wasser gesalbt, die Jünger werden unwillig über die Verschwendung, Jesus aber nimmt die Frau in Schutz und deutet ihre That auf sein Begräbniß, bei dem es, wie die Folge zeigte, an Zeit und Gelegenheit fehlte, die übliche Einbalsamirung vorzunehmen (Matth. 26, 6 ff. u. a.). Bei Johannes finden wir diese Handlung verehrender Liebe auf die bestimmt namhaft gemachte Maria, Schwester des Lazarus, übertragen und den allgemeinen Tadel der Jünger, der aus wohlgemeintem Eifer für die Armen hervorgehen mochte, dem Judas Ischariot zugeschoben unter dem heuchlerischen Vorwand der Kasse, die er führte und — bestahl. Nur dem teuflischen Verräther traut Johannes zu, dem Logos die Verehrung zu mißgönnen; aus Lucas aber kannte er jene Maria, die zu Jesu Füßen saß und seiner Rede zuhörte, während ihre Schwester Martha sich „viel zu schaffen machte ihm zu dienen" (10, 39 f.), und ihr Charakter kam ihm zu entsprechend vor, um nicht sie als die Frau zu nehmen und zu nennen, von der Jesus nach der alten Ueberlieferung gesagt hatte, wo dies Evangelium gepredigt werde in der ganzen Welt, da werde man auch sagen zu ihrem Gedächtniß, was sie gethan (Matth. 26, 13); derselben aber überhaupt einen bestimmten Namen beizulegen, schien diese Weissagung fast herauszufordern. Endlich bot eine andere vorgefundene Salbungsgeschichte (Luc. 7 36), ihm einen Zug dar, der die Demuth der Handlung noch steigerte, indem er seine Maria, der Sünderin gleich im Hause Simon's, des Pharisäers, nicht das Haupt, sondern die Füße Jesu salben und mit ihren Haaren trocknen läßt.

Aus der Leidens- und Todesgeschichte nur Weniges! Der Judaskuß im Garten fällt bei Johannes weg, weil er zu der Offenheit und Ueberlegenheit nicht paßt, mit welcher Jesus hier der Wächterschaar sofort selber entgegentritt und sich vorstellt. Daß und weshalb der Gebetskampf wegfällt, haben wir gesehen (S. 35 f); dennoch ist ein Schimmer davon an dieser Stelle zurückgeblieben, wenn Jesus in dem Verweis, den er dem Petrus ertheilt, das Bild braucht: „soll ich den Kelch nicht trinken, den mir mein Vater gegeben hat" (18, 11; vgl. Matth. 26, 39. 42). Nachher bei der Kreuzigung führt Johannes die Vertheilung der Kleider näher aus nach der auch von den Synoptikern citirten Psalmstelle. Wenn es da nämlich in zwei einander entsprechenden Satzgliedern gleichbedeutend heißt: „sie haben meine Kleider unter sich getheilt — und haben über meinen Rock das Loos geworfen", so versteht unser Evangelist das buchstäblich, als Doppelaussage, und läßt erst die übrigen Kleider Jesu in vier Theile theilen, dann aber den ungenähten Rock verlost werden. Nur bei ihm ferner treten Angehörige Jesu nahe an's Kreuz, selbst ein Jünger mit ihnen, und Jesus redet zu diesem und seiner Mutter und empfiehlt sie einander als Mutter und Sohn. Bei Matthäus und Marcus endet das Leben Jesu mit dem: „mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen" und einem Schrei (Matth. 27, 47. 50 u. s. w.), aber schon Lucas bietet das mildere Abschiedswort: „Vater, ich befehle meinen Geist in deine Hände" (23, 46), und Johannes prägt auch dem letzten Laut seine Eigenthümlichkeit auf: „es ist vollbracht", (19, 30). Losgelöst von aller individuellen Pein spricht sich darin das Bewußtsein aus sowohl der Freiwilligkeit des ganzen Werkes mitsammt dem Tode, als auch der Bedeutung dieses Todes als des Marksteins einer Welt. Was er seinen Jüngern zum Voraus gesagt, ehe er den letzten Gang angetreten hatte: „ich habe die Welt überwunden" (16, 33), das ist nun thatsächlich vollzogen und die Höhe der „Verklärung" erreicht.

Die Wunder, die Johannes erzählt, bieten ein ganz anderes Gesicht und ganz anderes Gewicht als die der Synoptiker; sieht man sie aber näher darauf an, so merkt sich's bald, daß sie aus demselben

Holz geschnitzt sind und die Verschiedenheit des Eindrucks nur der Stellung, Darstellung und Werthung des Verfassers verdanken.*)

Am wenigsten zweifelhaft wird man über die Gleichheit des Erzählten bei der Speisungsgeschichte sein. Matthäus und Marcus erzählen jeder zwei Speisungen, die wesentlich nur in den äußeren Umständen, in den Zahlen der theilnehmenden Menge, der wenigen Brode und der nachgebliebenen Reste, in Oertlichkeit, Zeit und Dauer von einander abweichen. Bei Johannes aber, der nur Eine Speisung berichtet, finden sich Theile aus beiden vereinigt. Die Zahlen sind der ersten Speisungsgeschichte entnommen, aber der Ort ist wie bei der zweiten ein Berg, und die sich anschließenden Reden haben darin eine Gleichheit, daß dort (Matth. 16) und hier (Joh. 6) ein Zeichen vom Himmel gefordert wird und später Petrus ein Bekenntniß zu Christus ablegt. Aber auch schon hier, wo die Gleichheit des Stoffs handgreiflich ist, macht sich der eigenthümliche Athemzug des Johannes fühlbar. Bei den Synoptikern erfolgen die Speisungen am Schluß längerer Reden Jesu, die das Volk in der Wüste gehalten haben, das eine Mal einen ganzen Tag bis zum Abend, das andere Mal gar drei Tage lang. Da erklärt sich sehr natürlich der Wunsch Jesu, seine Hörer nun auch leiblich nicht ohne Nahrung zu lassen. Bei Johannes dagegen geht Jesus auf „den Berg" (nicht „einen Berg", wie Luther hat 6, 3) mit seinen Jüngern und überlegt sofort, als er das Volk zu sich heranziehen sieht, das um der Krankenheilungen willen kommt (6, 2),

*) Im Allgemeinen werden wir darauf gefaßt sein, um so freiere Behandlung der gegebenen Vorlagen zu finden, je mehr sie nur dazu dienen sollen, Ideen eine äußere Form zu leihen. Daß das bei den Wundern am meisten zutreffen wird, ist einleuchtend. Wunder sind an sich schon Berichte ideeller Vorgänge in Form von Geschichte, mag nun irgend eine wirkliche Thatsache zu Grunde liegen, welcher sich die ausschmückende Einbildung bemächtigt, oder solch ein fester Kern gar nicht vorhanden sein — ähnlich etwa wie bei dramatischen Dichtungen bald ein geschichtlicher Stoff Rahmen und Gelegenheit hergeben muß, bald eine frei erfundene Fabel. Die Wunder bei Johannes aber sind noch in besonderem Sinne von ihrem Erzähler als Symbole gedacht und oft bis auf einzelne Züge herab die Träger seiner Gedanken.



wie er es speisen könne. Die Reden, die Ermüdung und Hunger erklären bei den anderen, folgen bei ihm erst den folgenden Tag (22, 26 ff.), und es hilft darum nichts, zu sagen, Jesus habe wie eine gute Hausmutter gleich bei der Ankunft der Gäste den Bedarf überschlagen. Es ist eben des Johannes Art, das Wunder zur Anknüpfung und zum Mittel zu brauchen, um seinen Logos seine Ideen darstellen zu lassen. Die Speisung gewinnt so durch die nachfolgende Rede vom Himmelsbrod das Ansehen einer symbolischen Handlung, aber freilich andererseits wird sie nur um so entschiedener als ein Wunder, und zwar als ein Schauwunder sozusagen, das um seiner selbst willen geschieht, gestempelt, weil ihr die natürliche Begründung der alten Ueberlieferung entzogen ist.

Nächst der Speisung ist es die Fernheilung an dem Sohn des Königischen in Capernaum, die deutliche Anknüpfungspunkte an synoptische ähnliche Erzählungen (bei Matth. 8 und Luc. 7) bietet. Der Ort des Kranken ist überall Capernaum, und immer ergeht erst die Bitte an Jesus, zum Kranken zu kommen, um ihn zu heilen, die Heilung selbst aber erfolgt dann durch das bloße Wort aus der Ferne. Matthäus und Lucas haben auch sonst manche gemeinsame Züge, die die Gleichheit des von ihnen Berichteten verbürgen, die Bezeichnung des Bittstellers als Hauptmann, dessen gleiche Begründung seiner Bitte mit dem Gehorsam der ihm untergeordneten Kriegsknechte, die Abweisung von Jesu persönlichem Kommen als übergroßer Ehre. Aber auch unter ihnen finden manche nicht unbedeutende Abweichungen statt. So läßt Lucas die Aeltesten der Juden für den Hauptmann bitten, weil derselbe ihr Volk lieb und ihre Schule erbaut habe, bei Matthäus bittet er selbst. Diese Abweichungen schon unter den beiden Synoptikern berechtigen uns, die noch weiteren Abweichungen des Johannes nicht wichtig genug zu halten, um bei ihm einen ganz andern vorliegenden Stoff zu vermuthen. Aber freilich hat er nicht nur aus dem Hauptmann einen königlichen Beamten des Herodes Antipas gemacht, sondern er hat der ganzen Erzählung eine andere geistige Wendung gegeben. Während die Synoptiker den Herrn erstaunt ausrufen lassen: „solchen Glauben habe ich in Israel nicht gefunden“, äußert hier Jesus un-

gekehrt starken Tadel über den Unglauben, der immer Zeichen und Wunder sehen wolle. Bei den Synoptikern wird die Bereitwilligkeit Jesu, in's Haus des Hauptmanns zu kommen, gehemmt durch die Demuth der Bittsteller, bei Johannes erreicht der uneingeschüchterte Vater die Bitte, daß Jesus mit ihm komme, nicht, und es ist Jesu freie Entschließung, statt dessen in die Ferne zu heilen.

Die Bedeutung, welche dieser Erzählung bei Johannes zukommt, haben wir früher betrachtet (S. 49 f); hier finden wir nun, wie sie aus dem vorgefundenen Stoff gewonnen ist, welche Umbildung derselbe erleidet, um diese Bedeutung in ihn hineinzulegen.

Was die übrigen Heilungen anbetrifft, so ist bei der sparsamen Auswahl des Johannes nicht zu verwundern, daß er Züge aus verschiedenen Heilungsgeschichten der älteren Evangelien verbindet, wie er die beiden Speisungen zu einer zusammenfügt. Seine Erzählung von der Heilung des Kranken am Teich Bethesda (5) hat zur Grundlage die Heilung des Gichtbrüchigen in Capernaum, an welchen dasselbe Machtwort ergeht: „hebe dein Bett auf und gehe heim". Während diesem vorher die Sünden vergeben sind, läßt Johannes nachher die Warnung folgen: „sündige hinfort nicht mehr" (5, 14). Daneben aber finden sich Züge aus anderen synoptischen Berichten. Unsere Heilung ist wesentlich eine Sabbathsverletzung. Als solche erscheint in den anderen Evangelien die Heilung eines Menschen mit einer verdorrten Hand in der Synagoge, die zur Folge hat: „da gingen die Pharisäer hinaus und hielten einen Rath über ihn, wie sie ihn umbrächten" (Matth. 12, 14 a.). Vielleicht ist auch die Heilungsgeschichte von der gekrümmten Frau (Luc. 13) mit der Angabe der Krankheitsjahre von Einfluß gewesen, wenn auch Johannes eine viel höhere Zahl nennt (18 und 38 Jahre). Bei der Blindenheilung (9) weist die Beschreibung des Verfahrens auf Marcus (8), der auch Speichel anwenden läßt und überhaupt den Vorgang umständlich schildert.

Schließlich bleiben noch das Anfangs- und das Schlußwunder des Johannes zurück, die ohne Anhalt und Vorbild erscheinen könnten, denen aber doch die Kritik wenigstens den Versuch gönnt, auch ihren

Ursprung aus gegebenen Elementen zu errathen. Um den Gedanken der Weinspende zu fassen, genügte die Analogie mit der Speisung und die übrigen ideellen Momente, die früher angedeutet wurden. Die Todtenerweckung steht zwar nicht vereinzelt in den Evangelien, die ersten drei haben ebenfalls welche, für die gesteigerte Form aber, welche Johannes ihr giebt, daß der Todte schon im Grabe gewesen, schien sich in einer parabolischen Erzählung Jesu bei Lucas ein Anhalt darzubieten. Im Gleichniß von Lazarus und dem reichen Mann (Lucä 16, 19 ff.) nämlich wird darüber verhandelt, ob der verstorbene Lazarus nicht noch einmal auf Erden zurückkehren könne (27 ff.), aber die Entscheidung des Abraham lautet: „hören sie Mosen und die Propheten nicht, so werden sie auch nicht glauben, ob Jemand von den Todten auferstände." Bei Johannes kehrt nun Lazarus wirklich aus dem Grabe, freilich aber ist der Erfolg der geweissagte: sie glauben nicht und nehmen vielmehr Anlaß zur letzten entscheidenden Verfolgung Jesu. Wenn die Kritik nun in dem Lazarus des Johannes den Parabel-Lazarus des Lucas wiederzuerkennen glaubt, so stehen ihr gewichtige Parallelen derartiger Verwandlungen von Parabeln in Geschichte und von einzelnen Zügen in ganze Bilder zur Seite; dennoch mag Laien, die auf diesem Gebiet unbewandert sind, ihr Vermuthen willkürlich vorkommen, und wir eilen ihnen zu Liebe von den symbolischen Wundern zu einer sinnbildlichen Handlung anderer, doch ähnlicher Art weiter, bei der auch ein ungeübtes Auge ein entsprechendes Verfahren, wie wir es bei Lazarus voraussetzen, entdecken muß. Das ist die Fußwaschung am letzten Abend, den Jesus mit seinen Jünger gemeinsam zubringt, die die Abschiedsreden ähnlich einleitet, wie die Wunderhandlungen vor dem Volk den folgenden Reden zum Thema zu dienen pflegen. Bei einem Rangstreit der Jünger unter einander, „welcher unter ihnen sollte für den größten gehalten werden" — und man bemerke, daß dies nach dem Abendmahl stattfindet — (Luc. 22, 24), belehrt Jesus sie, daß unter ihnen nicht Gewalt und Macht entscheiden, sondern der Größte sein solle wie der Jüngste, und der Vornehmste wie ein Diener. „Denn welcher ist der Größte? der zu Tische sitzt oder der da dienet? Ist es nicht also, daß der zu Tische

sitzt? ich aber bin unter euch wie ein Diener." Die Johannes-Erzählung von der Fußwaschung thut nun wirklich nichts weiter, als diese Rede in die in ihr beschriebene Handlung umzusetzen: es ist wie wenn ein Maler die Scene einer Dichtung in sichtbare Gestalten auf Leinwand überträgt. Wir haben zwar ein wirkliches Geschehen, das aber ganz den lehrhaften Charakter der bloßen Mahnrede bewahrt. Jesus selbst spricht noch zum Ueberfluß die Bedeutung seiner Handlung aus, daß, wie er, den sie doch mit Recht Meister und Herrn nennten, ihnen die Füße gewaschen habe, so sollten auch sie sich unter einander die Füße waschen. Es ist die dienende Liebe zum plastischen Bilde gestaltet.

Allein neben diesem offen liegenden Sinn scheint noch ein anderer sinnbildlicher Charakter durch; denn wie kann doch Johannes die Theilnahme an ihm von der Fußwaschung abhängig machen, wie er in der Antwort auf des Petrus zweimalige Weigerung thut („werde ich dich nicht waschen, so hast du kein Theil an mir"), außer in dem Fall, daß dieselbe eine gewissermaßen sacramentale Bedeutung haben sollte? Sind doch auch die Gedanken durch die Ueberlieferung auf das Abendmahl gerichtet, dessen Stelle hier die Fußwaschung einnimmt, und zwar in derselben Verflechtung mit der Weissagung des Verraths wie bei den Synoptikern, und mit der Weisung, nicht allein dem Sinn der Handlung gemäß in Liebe gegen einander zu verfahren, sondern geradezu: „so sollt ihr auch euch untereinander die Füße waschen", entsprechend jenem: „solches thut zu meinem Gedächtniß." Der Charakter der Sinnbildlichkeit wird aber hauptsächlich durch Jesu Wort bestätigt: „wer gewaschen ist — (13, 10) doppelsinnig: einmal am Tag und innerlich gereinigt —, der darf nicht (bedarf nicht) denn die Füße waschen, sondern er ist ganz rein." In religiöser Deutung: wer einmal völlig von der Sünde gelöst ist, bedarf hernach nur noch von dem täglichen Staub der Straße gereinigt zu werden. Daß die Jünger diesen mystisch-symbolischen Sinn der Handlung erst später einsehen würden, nach Jesu Verklärung, die ihnen so Vieles erst erschließen muß, wird ausdrücklich wie zur Bestätigung unserer Deutung dem Petrus gesagt: „was ich thue,

das weißt du jetzt nicht; du wirst es aber hernach erfahren" (13, 7).

Wie wir hier in die Bildung von allegorischen Thaten sozusagen hineinsehen, nachdem wir die Liebhaberei unseres Schriftstellers für allegorische Reden statt der synoptischen Gleichnisse schon kennen gelernt, so werden wir versuchen, ob nicht auch manche andere sonst schwierige und dunkle Stellen sich durch allegorische oder symbolische Erklärung erschließen. Wie auffallend ist nicht z. B. die Bemerkung, daß die samaritanische Frau, mit der Jesus am Jakobsbrunnen redet, fünf Männer gehabt habe, und den sie jetzt habe, der sei nicht ihr Mann. Wer nun im Johannes nur einen verlässigen geschichtlichen Erzähler zu sehen weiß, der muß mit einem berühmten Ausleger bei der Verwunderung stehen bleiben, wie doch eine anscheinend rüstige Frau zu so viel Männern möge gekommen sein. Wer aber die Art des Evangeliums erkannt hat, geschichtliche Züge zu ideellen Bezügen zu verwerthen, oder umgekehrt ideelle Bezüge in geschichtliche Züge zu verwandeln, der wird sich zu spürender Aufmerksamkeit veranlaßt sehen. Der Gang des Gesprächs führt außerdem darauf, hinter diesen Familienangaben etwas Besonderes, tiefer Liegendes zu vermuthen. Vorher ist vom Geisteswasser die Rede, nachher von der geistigen Anbetung; so wäre es befremdend, dazwischen von etwas Anderem handeln zu hören als von geistigen Dingen. Auch ist wohl begreiflich, wie die Frau aus der Einsicht Jesu in ihre Privatverhältnisse darauf schließt, daß er ein Prophet ist, aber da dies doch immer nur etwas Wahrsagerisches wäre, sie aber den Muth daraus schöpft zu der rein religiösen Frage: „wo soll man anbeten?" so würde offenbar ein besserer Zusammenhang erreicht, wenn auch ihre Privatverhältnisse irgend eine Beziehung zur Religion darböten. Nun ist aber 2 Kön. 17, 24. 29 ff. Samarien in fünf Gottesverehrungen getheilt, und es ist bekannt, wie häufig im Alten Testament der Glaube an Gott einer Ehe mit ihm verglichen wird. Der sechste Gatte, der aber Samariens rechtmäßiger Gemahl freilich nicht ist, wäre dann Jehovah, der wahre Gott, der Gott der Juden, zu dem das Land sich jetzt bekennt.

Ein anderer nur der Allegorie lösbarer Knoten für die Auslegung ist der Johannesbericht von der Todtenschau Jesu. Als die Kriegsknechte zu Jesu kamen und „sahen, daß er schon gestorben war, brachen sie ihm die Beine nicht, sondern der Kriegsknechte einer öffnete seine Seite mit einem Speer, und alsobald ging Blut und Wasser heraus“ (19, 33 f.). Die alte Kirche sah darin ein Wunder, und daß jedenfalls etwas Bedeutungsvolles zu berichten in der Absicht des Erzählers liegt, sagt er selbst, wenn er mit der feierlichen Versicherung fortfährt: „und der das gesehen hat, der hat es bezeuget, und sein Zeugniß ist wahr; und derselbe weiß, daß er die Wahrheit saget, auf daß auch ihr glaubet“. Es ist also eine Thatsache, deren Wahrheit für den Glauben von Wichtigkeit ist. Auch wird sie noch weiter hervorgehoben durch Anziehung einer Schriftstelle, die hiemit Erfüllung gefunden habe: „sie werden sehen, in welchen sie gestochen haben“. Wasser wie Blut sind unserm Evangelium als Symbole auch sonst nicht fremd, wie wir wissen. So wird man nicht darüber zweifelhaft sein können, daß hier eine symbolische Beziehung stattfindet, sondern höchstens darüber, ob eine unmittelbare Beziehung auf die beiden Sacramente der Taufe und des Abendmahls anzunehmen sei, oder nur eine allgemeinere Beziehung auf den vollendeten Tod, den das Blut bezeichnet und den dadurch frei werdenden Geist (das Wasser), „welchen empfangen sollten, die an ihn glaubten“, und vom dem Jesus gesagt hatte, daß wer an ihn glaube, von des Leibe würden Ströme des lebendigen Wassers fließen (7, 39. 38).

Weiter zeigt sich die symbolisirende Neigung des Evangelisten in der Wichtigkeit, mit der er Zahlen und Zeiten behandelt, die ihm nicht als der zufällige Rahmen des Geschehens gelten, sondern als Ausdruck tiefinnerlicher Bezüge. Das ist freilich nicht seine eigene Erfindung. Wie ja überhaupt all' dies Zuschneiden der Geschichte auf geistige Tendenzen, dies Durchscheinenlassen höherer Gedanken durch den groben sinnlichen Stoff der Wirklichkeit nicht etwas nur ihm, sondern der alten und namentlich der heiligen Geschichte vielfach Gemeinsames ist. Im Alten Testament stechen die heiligen Zahlen 3, 7, 10, 40 u. s. w. stark genug hervor: die siebentheilige

Woche mit dem Vorbild der Schöpfungsarbeit und Ruhe, die Eintheilung des Lebens Mose in 3 × 40 Jahre, die vierzig Wüstenjahre des Volks und die vierzig Wüstentage des Elias u. dgl. Auch in der synoptischen Ueberlieferung spielt die heilige Zahl ihre Rolle: vierzig Tage in der Wüste, danach drei Versuchungen; und eben so viele Gebetsanläufe in Gethsemane, drei Tage Grabesruhe, vierzig Tage zwischen Auferstehung und Himmelfahrt; neben den zwölf Jüngern die siebzig bei Lucas (10). Bei Johannes glaubten wir schon früher (S. 46) hinter einigen Zählungen bestimmte Zwecke vermuthen zu müssen, da die geschichtliche Genauigkeit weder seinem sonstigen Charakter entspricht, noch an diesen Stellen natürlich angewandt schien. So mit der Tagzählung von der Verkündigung Jesu durch den Täufer bis zur Hochzeit von Kana. So mit der entsprechenden Tagzählung der letzten Woche des Lebens Jesu (s. unten). Ebensowenig ist ohne Bedeutung, wenn vor der Speisung die Zeitbestimmung gegeben wird: „es war aber nahe der Juden Fest" (6, 4): ist ja die Darbietung seines Leibes, seines Fleisches und Blutes zur Speise der Gläubigen, welche hier abgebildet und besprochen wird, das, was am nächsten Osterfest in Jerusalem in Wirklichkeit sich vollziehen wird. Auch damit wird übrigens darauf aufmerksam gemacht, daß diese Speisung die Stelle des übergangenen Abendmahls vertreten soll. Ob auch die 38 Jahre der Krankheit des Gelähmten symbolisch zu nehmen seien, entsprechend der Zahl der Wüstenjahre Israels, und gar die fünf Hallen Bethesdas als die fünf Bücher Mose, das wollen wir dahingestellt sein lassen. Aber von Belang, ja für die Kritik unserer Schrift von weittragender Bedeutung ist es, zu beachten, daß der Todestag Jesu selber solcher Symbolik zu Liebe verschoben worden ist. Jesus wird an mehreren Stellen von Johannes als das wahre Osterlamm bezeichnet, für welches das jüdische Passahlamm nur typische Vorbedeutung hat. Auch die anderen Evangelien erzählen, daß Jesus schon früh starb und darum ohne Weiteres vor Sabbathanbruch zur Bestattung abgenommen werden konnte. Aber Johannes sieht darin eine besondere Bewahrung Jesu, weil ihm nämlich dadurch das Beinbrechen erspart blieb, das angeordnet zu werden pflegte, um

den Tod zu beschleunigen, und das Johannes auch an beiden Mitgekreuzigten vollziehen läßt, ohne weiteren geschichtlichen Anhalt zwar, als daß die Erfüllung der Weissagung an Jesu desto auffallender werde: „ihr sollt ihm (dem Passahlamm) kein Bein zerbrechen" (19, 36). Das Gesetz bestimmte ferner, daß den sechsten Tag vor dem Fest der Hausvater das Osterlamm auswähle (2. Mos. 12, 3); dem entsprechend ward Jesus „sechs Tage vor Ostern" durch die Salbung der Maria zum Tode geweiht (12, 1. 7). Für die Berechnung der sechs Tage muß man die bei Römern wie bei Juden übliche Zählungsart beachten, daß Anfang- und Schlußtag eingerechnet werden. Nun konnte aber Jesus als wahres Passahlamm an keinem andern Tage gestorben sein als an dem, den das Gesetz für dessen Opfer vorschrieb. Das ist aber der 14. Nisan. An diesem Tage essen die Juden ihr Passah, und auch Jesus thut es mit seinen Jüngern nach den ersten Evangelien (Matth. 26, 17 ff. u. s. w.); nach Johannes aber fällt die letzte gemeinsame Mahlzeit auf den Abend vorher, auf den 13. (13, 1), und es ist darum auch keine Rede bei ihm davon, daß diese Mahlzeit ein Passahmahl sei, wohl aber wird für den nächsten, den Todestag Jesu, ausdrücklich bemerkt, daß er „der Rüsttag in Ostern", die Vorbereitung zu dem am Abend zu haltenden Passah war (19, 14, 31).

Im Bisherigen waren es Einzelheiten, einzelne Sprüche und Handlungen, an welchen wir die Johanneische Art der Geschichtsbehandlung verfolgten; wenn uns aber an diesen klar geworden ist, wie der Stoff sich durch Ideen verklären, aber auch zwingen lassen muß, so werden wir dem Werk des Johannes als Ganzen, seinem Plan und Gang, kaum etwas Anderes zutrauen und nicht in der ganzen Anlage die geschichtliche Treue suchen wollen, die die Einzeltheile vermissen lassen. Zunächst, wenn wir uns nach leitenden Gesichtspunkten umsehen, tritt uns auch hier die Herrschaft der Zahl entgegen. Die Reisen, die Wunder, alles was der Logos thut, erscheint gegliedert, wie begrenzt von dieser Zahlenordnung, und zwar ist es die Dreizahl, die zur Eintheilung dient. Drei Reisen nach Galiläa werden erwähnt (2, 1; 4, 3; 6, 1; vgl. 7, 1), drei andere nach Jerusalem (2, 13; 5, 1; 7, 10. 14), drei Osterfeste, wovon Jesus

das mittlere in Galiläa verlebt (6, 4), die anderen in Jerusalem (11, 55; 12, 1). Die sechs großen Wunder, welche erzählt werden, theilen sich in zwiefacher Rücksicht in je zwei Gruppen, einmal nach der Oertlichkeit, wo sie geschehen, drei in Galiläa — Wein- und Brodwunder und Fernheilung — die drei anderen in Jerusalem; dann auch nach ihrer Art, drei Heilungen, der Sohn des Königischen, der Lahme in Bethesda und der Blinde — und drei andere Wunderthaten. Endlich schließt das Evangelium mit drei Erscheinungen des Auferstandenen (das Anfangscapitel ungerechnet). Außer dieser künstlichen Ordnung nach Dreiheiten ist aber auch eine planvolle Anlage des ganzen Evangeliums nicht zu leugnen, wie sie die Einfachheit der synoptischen Erzählung nicht kennt. Auf den ersten Blick zerfällt unsere Schrift in die beiden Hälften der Erzählung des öffentlichen Wirkens Jesu (1—12) und seines Privatverkehrs mit den Jüngern am letzten Abend. Nachdrucksvoll läßt der Evangelist Jesus seine Reden vor dem Volk mit einer allgemeinen, das Frühere zusammenfassenden Ansprache beschließen (12, 44—50), die um so eigenthümlicher auffällt, weil sie einer schon voraufgegangenen Schlußbetrachtung über den Unglauben, dem seine Predigt begegnet, folgt und durch keine bestimmte Veranlassung motivirt wird, sondern ohne Weiteres mit den Worten eingeführt: „Jesus aber rief und sprach“. Damit ist aber zugleich angedeutet, daß dieser Abschnitt ein nicht blos äußerlicher ist, sondern ihm ein innerlicher Gegensatz entspricht, der bei Johannes überhaupt große Bedeutung beansprucht, nämlich der Gegensatz von Glauben und Unglauben. Schon im Prolog tritt derselbe als der Gegensatz von Licht und Finsterniß auf, als die alle Dinge beherrschende Zweiheit, und im Evangelium stellt er sich geschichtlich dar in den Jüngern einer- und den Juden andererseits. In der ersten Hälfte ist der jüdische Unglaube in allen möglichen Stufen und Formen an Einzelnen wie an der ganzen Volksmenge zur Anschauung gebracht. Man hat mit größtem Scharfsinn bis in's Einzelnste der verschiedenen Erzählungen und ihrer Aufeinanderfolge den dialektischen Fortgang nachweisen wollen, der sich in diesem Proceß zwischen Logos und Welt beobachten lasse: uns genügt die Ueberzeugung, daß auch auf

Eintheilung und Plan des Evangeliums bestimmte Ideen vorwiegenden Einfluß geübt haben. Der Schluß des Kampfes zwischen Licht und Finsterniß kann natürlich kein anderer sein, als der Sieg des ersteren. Der Tod des Logos ist zugleich seine Verherrlichung und die Auferstehung die äußere Bestätigung. In diesem Schluß steigert sich der jüdische Unglaube zur äußersten Höhe, findet aber in seinem scheinbaren Triumph seine Verurtheilung und Niederlage; der Logos dagegen offenbart seine höchste Freiheit und Herrlichkeit und steigt aus dem Grabe, wie es scheint unmittelbar, zu seinem Vater empor, um von dort erst einzeln noch zu erscheinen und dann dauernd seinen Geist zu senden.

Eine Behandlungsweise der Geschichte, wie wir sie an Johannes kennen gelernt haben, setzt Eins ohne Zweifel voraus, nämlich daß die Geschichte, die so ausgebeutet und umgestaltet wird, bereits eine Weile zu Ende gespielt ist. Die Sage braucht Zeit, ihren Gegenstand zu umranken, wenn es auch rasch wachsende Kletterpflanzen giebt, und eine solche Betrachtungsweise wie die des Johannes kann auch erst aus der Entfernung stattfinden: der Beschauer steht nicht zwischen seinen Gegenständen, sondern sieht sie in einer gewissen Perspective. Diese psychologischen Gründe allein würden aber nicht hinreichen, irgend annährend zu bestimmen, in welcher Entfernung von den Ereignissen diese Darstellung entstanden sei. Es müßten geschichtliche Anknüpfungen und Anzeichen vorhanden sein, die Grund und Anhalt zu näheren Bestimmungen böten. Es liegt nicht in unserm Plan, in diese Untersuchung einzutreten, die namentlich dadurch erschwert wird, daß eine Reihe von Schriftstücken außerhalb unseres Schriftkanons in Betracht kommen, deren Entstehungszeit selber nicht immer festgestellt ist und deren Verhältniß zu unserm Evangelium äußerst heikel zu bestimmen ist, ob sie es geradezu anziehen und voraussetzen, oder ob sie nur zufällig in Ideenverbindungen zusammentreffen, oder ob sie durch Schweigen Zeugniß gegen sein Vorhandensein ablegen. Auch abgesehen davon,

daß diese Streitigkeiten noch ungeschlichtet sind, als auch davon, daß es unseren Lesern an der Controle fehlt auf diesem Gebiet, welche ihnen die Untersuchung des Evangeliums aus sich selber und aus der Vergleichung der anderen zuläßt, ist es auch für unsern Zweck von geringem Belang, die genaue Abfassungszeit unserer Schrift zu wissen. Wenn wir dennoch einige Punkte auszeichnen, die unser Evangelium selbst an die Hand giebt, geschieht das mehr um den Standpunkt und Charakter desselben vollständiger darzustellen, als um chronologischer Genauigkeit willen.

Wir wissen, daß die ersten Christengemeinden durchaus an der Vorstellung festhielten, Jesus unter der Würde des Messias anzuschauen und zu verehren. Selbst die von Paulus gegründeten heidenchristlichen Gemeinden lernten den Gekreuzigten als den von seinem Volk verworfenen Christ kennen, der demnächst in den Wolken des Himmels wiederkommen werde, um die Seinen zu sich zu holen. Danach scheint die bloße Möglichkeit des Gedankens, statt des jüdischen Messiasbegriffs einen hellenistischen auf Jesus zu übertragen, sehr fern gerückt von den Anfängen des Christenthums. Die ganze Stellung, welche Johannes zum Judenthum einnimmt, ist nur zu erklären, wenn das Evangelium seinen ursprünglichen Boden nicht nur überschritten hat, sondern auch seine Hauptstätten schon in der nichtjüdischen Welt gefunden, beides in örtlicher Bedeutung genommen und in geistiger zugleich. Man erinnere sich, was über die Zusammenfassung der Gegner Jesu als „die Juden", was von dem Ausdruck „euer Gesetz" u. s. w. gesagt ist (S. 30 f.). Daß jüdische Gebräuche wie die Krüge auf der Hochzeit zu Kana, oder Namen, wie der des Messias, erklärt werden, würde auch aus der Rücksicht auf außerjüdische Leser verständlich; verdächtiger wäre es und beweisend für den nichtjüdischen Ursprung der Schrift, wenn Fehler in den Angaben über jüdisches Wesen und Oertlichkeiten nachgewiesen werden könnten.

Das glauben die Einen eben so entschieden behaupten zu müssen, als die Anderen die Genauigkeit in diesen Dingen preisen. Die Ersteren wollen die Bemerkung vom Hohenpriester „dieses Jahres" nur so verstehen, daß Johannes aus Unkenntniß angenommen habe,

das Hohepriesteramt habe jährlich gewechselt, was allerdings ein grober Verstoß gegen die Geschichte wäre, da die Hohenpriester lebenslänglich ihr Amt verwalteten, freilich damals unter der Römerherrschaft öfters ab= und eingesetzt wurden, (11, 49 und 18, 15) Der ganze Hallenbau von Bethesda soll ein Phantasiegebäude des Verfassers sein, dessen Spuren sich weder bei einem andern Schriftsteller noch unter den vorhandenen Trümmern auffinden ließen; Bethanien jenseit des Jordan und andere Orte wären durch keine Geographie zu bestätigen, und was dergleichen mehr ist.

Mag aber der Verfasser in den jüdischen Alterthümern und auf jüdischem Boden mehr oder weniger bewandert sein: sicher ist, daß ihm diese Dinge etwas Veraltetes, Zurückliegendes sind, Palästina ein nur geschichtlich noch merkwürdiges Land. Die Zeit des Judenthums ist um, es hat seinen Lohn dahin.

Es ist wesentlich das Werk des Paulus gewesen, das Christenthum zu einer selbständigen, vom Judenthum unabhängigen Gestalt zu bilden. Wie er die Predigt vom Kreuz über ihre Heimath hinaustrug in die Heidenländer, so fing er auch an die neuen Ideen aus ihren heimischen Formen in neue Gefäße überzuführen. Seine Arbeit geht unserm Evangelisten voraus. Wie wäre dieser z. B. ohne sie auf seine Anschauung vom Tode Jesu gekommen! Es ist freilich wahr genug, daß die Verwerfung Jesu durch sein Volk nothwendig den Bruch mit dem Judenthum herbeiführte und das Bewußtsein von der Eigenthümlichkeit und Selbständigkeit der neuen Religion weckte, daß sein Tod also das Mittel wurde, die Heidenkirche zu gründen. Aber geschichtlich sicher ist daneben, daß die nächsten Jünger Jesu auch durch den Tod ihres Meisters nicht dazu gebracht worden sind, sich entschieden von ihrem Volk und nationalen Glauben und Gebräuchen loszusagen, daß erst Paulus diese Freiheitsthat vollzog. Erst von der Vollendung von dessen Werke aus kann Johannes die Anschauung in die evangelische Erzählung zurücktragen, daß Jesu Tod bestimmt war, die zerstreuten Kinder Gottes zu sammeln. Die Rede bei Johannes: „wer Sünde thut, der ist der Sünde Knecht. Der Knecht aber bleibt nicht ewiglich im Hause, der Sohn bleibet ewiglich“ u. s. w. (8, 34 f.), erinnert an die

Paulinischen Gedanken (Röm. 6, 16 f. 20) von den Knechten der Sünde und denen der Gerechtigkeit, und (Gal. 4, 30) vom Ausstoßen der Magd mit ihrem Sohn, „denn der Magd Sohn soll nicht erben mit dem Sohn der Freien“. Aber solche einzelne Anklänge, deren man mehrere zu finden meint, können die Sicherheit kaum vermehren, welche uns die ganze Denkart des Johannes giebt, daß nicht allein Paulus schon das Heidenchristenthum in That und Lehre festgegründet hat, sondern daß auch die Bitterkeit des Kampfes schon vorüber ist, mit welchem er sich Bahn brechen mußte.

Wenn Johannes in vieler Beziehung eine friedlichere Stellung zum Judenthum einnimmt als Paulus, so beweist das nicht, daß er in engerem Zusammenhange mit ihm steht, sondern im Gegentheil, daß er ihm erst recht entwachsen ist. Während Paulus noch in dem Ringen begriffen ist, sich mit seinem väterlichen Herkommen auseinanderzusetzen, und darum stark die Gegensätzlichkeit des Evangeliums zum Gesetz betont, worin er das ganze Judenthum befaßt; und während ihm mächtige Gegner entgegenstehen, die das Alte gegen ihn vertheidigen und seine Lehre als Opposition erscheinen lassen: sind bei Johannes die stürmischen Fluthen schon verlaufen, die Gefahr verschwunden, daß das Christenthum im Judenthum stecken bleiben könnte, und so kann er selbst, was dem Paulus nicht möglich gewesen wäre, von einem neuen Gebot reden, das Jesus giebt ohne Furcht eines Rückfalls in den Gesetzesstandpunkt bezichtigt zu werden. Wir müssen ja vielmehr den ganzen religiösen Standpunkt und seine dogmatische Ausbildung bei Johannes für die Höhe des Neuen Testaments anerkennen. Vielen zwar werden die Naivität und Morgenfrische der älteren Evangelien, die Spruch- und Gleichnißreden des synoptischen Jesus lieber sein, als die reife reflectirte Art des Johannes, und gewiß liegt ein unvergleichlicher, von nichts Späterem wieder erreichbarer Reiz in den keimenden Anfängen der evangelischen Predigt. Aber immerhin sind es Anfänge, die Entwicklung fordern. Auch schon bei den Synoptikern drängt leise das Dogma hervor, und in den Paulinischen Briefen steht's dann im vollen Laube. Da kann doch Niemand leugnen, daß

Johannes die Krone gebührt. Bei ihm erst wird das Evangelium, was es bei Paulus zu werden strebt, Weltreligion. Der Logosbegriff ist dafür der schlagendste Ausdruck. Mit den Messiasvorstellungen verschwinden auch die damit verbundenen vom nahen Ende der Welt: die drückende Sehnsucht ist von den Herzen genommen, die erwartungsvolle Unruhe, die nur ein Ausscheiden aus der Welt, kein großes Wirken in ihr möglich machte, und der Bildung der Kirche ist Raum gewonnen. Und nicht nur der Kirche: auch einer weltumfassenden Humanität. Soll eine ganze Menschheit auf das Dogma des rechtfertigenden Glaubens schwören, wie ihn Paulus predigt? In seinem Gott ist noch ein gut Theil von dem alten jüdischen Rachegott nachgeblieben: er wägt Sünde und Sühne ab und hängt das ganze Gewicht der Erlösung an die eine Thatsache eines Märtyrertodes; bei Johannes enthüllt er sich als die reine Liebe. Die ganze Aufgabe des Logos besteht darin, ihn als solche zu offenbaren, und wenn Paulus in Einem begeisterten Capitel (1. Cor. 13) sich fortreißen läßt, die Liebe über Alles, auch über den Glauben zu stellen, so schießen in unserm Evangelium alle Strahlen in diesem Begriff zusammen. Und damit ist auch der enge Zaun des Dogma durchbrochen; und wenn Johannes gleichwohl seinen freien Schwung in dogmatische und metaphysische Fesseln schlägt, so erweisen sich doch seine Begriffe, wenn man sie nun genau zu fixiren versucht, wie flüssig und verwandeln sich unter den Händen oft zur Verzweiflung der Ausleger; andererseits machen sich stets die religiös sittlichen Momente vor den metaphysischen geltend, wie wir das bereits gesehen haben (S. 20 f.) und begründet fanden in der Entlehnung der letzteren aus einem fremden Bereich.

Es ist somit freilich auch von Johannes keine Form gefunden, in welcher das Christenthum für alle Zeiten gleichmäßig gültig ausgeprägt wäre. Aber liegt das nicht in der Bedingtheit aller Form, daß eine solche überhaupt undenkbar ist? Die höchste Gestaltung der neutestamentlichen Lehrbegriffe ist Johannes gewiß, und eine solche zudem, welche reiner als die anderen den ewigen Geistesgehalt des Christenthums in sich trägt und durchscheinen läßt.

V.

Die Verfasserschaft des Evangeliums.

Wir merken es dem Leser an, daß er noch etwas auf dem Herzen hat. Mag er uns auch zustimmen, daß Johannes nicht vom geschichtlichen Standpunkt aus beurtheilt sein will, sondern vom religiösen, mag er einsehen, wie er allen geschichtlichen Stoff seinen idealen Rücksichten unterordnet, daß wir uns also eigentlich auf einem ganz andern Gebiet befinden, als die geschichtliche Form unserer Schrift erwarten läßt: es bleibt schließlich doch noch ein Unbegreifliches zurück. Das Ganze giebt sich denn doch als Erzählung wirklicher Ereignisse, wir sollen offenbar alle dem, was er berichtet, nicht blos religiösen, sondern auch geschichtlichen Glauben schenken. Wie ist es aber möglich, daß ein ehrlicher ernster Schriftsteller sich solches Versteckspiel mit seinen Lesern erlaubt? Wie ist es vollends einem Autor möglich, der religiös wirken will, dem also Wahrhaftigkeit die erste Pflicht sein sollte. Es mag wohl ein Roman mit frommer Tendenz geschrieben werden, dann aber macht der Verfasser keinen Anspruch darauf, seine erfundene Erzählung als Geschichte aufgefaßt zu sehen, sondern wie ein Anderer seine religiösen Gedanken und Empfindungen in lyrische heilige Lieder ausströmt, so kleidet er die seinen in erzählende Form. Aber bei Johannes haben wir es nicht mit einer Dichtung zu thun, sondern — es gerade herauszusagen — mit einer Fälschung!

Weiter aber dürfen wir der Entrüstung das Wort nicht gönnen,

sie möchte sonst unfähig werden, auf die billige Einrede zu hören, die ein zutreffendes und darum gerechtes Urtheil zu fällen versuchen will.

Es ist zunächst zuzugeben, daß der Evangelist uns in allem Ernst zumuthet, seine Erzählungen für geschichtliche Ereignisse hinzunehmen. So sehr ihm auch die Ideen das Wesentliche sein mögen, was er darstellen und einprägen will, er will sie nicht getrennt wissen von der äußeren Erscheinung, in der er sie vor uns auftreten läßt. Er hat nicht nur die erhabensten Gedanken, er hat auch die ausgeführtesten Darstellungen. Man hat viel Gewicht auf die Anschaulichkeit gelegt, mit welcher er erzählt, und auch an ihr einen Beweis zu finden gemeint für die Augenzeugenschaft und Glaubwürdigkeit, ohne zu bedenken, daß Niemand so anschaulich schildert wie der Dichter. Außerdem zerrinnt diese Anschaulichkeit oft genug, wenn man ihr zu Leibe geht, wie Jesus seinen Feinden unter den Händen entkommt man weiß nicht wie, und macht den Auslegern, die ein zusammenhängendes Detail herstellen möchten, die größten Schwierigkeiten. Der Eine wundert sich, wie Martha von ihrem todten Bruder sagen kann „er stinket schon", da doch so viel köstliche Salbe im Hause war, wie aus der kurz darauf folgenden Salbung der Maria hervorgeht, der Andere hält eben diese Salbe für den nachgebliebenen Rest von der Einbalsamirung. Immerhin ist das Streben des Evangelisten nach möglichst plastischer Ausführung ein Beweis, daß er den Eindruck der Wirklichkeit hervorbringen möchte. Man hat gespottet, daß nach der kritischen Auffassung bei Johannes ein Begriff auf eine Hochzeit gehe, aber der Spott trifft nicht, da die Kritik nicht daran zweifelt, daß Johannes einen wirklichen Menschen von Fleisch und Bein meint, in welchem er freilich die Verkörperung eines Begriffs sieht. Aber wenn er uns die Herrlichkeit seines Logos in den materiell derbsten Wundern vorführt, wenn er keine seiner Ideen ohne entsprechende sinnliche Einkleidung läßt: sollte er damit seine Leser etwas glauben machen wollen, was er selbst nicht glaubt? gewiß eine seltsame Annahme, wenn die andere so nahe liegt, daß er selber beides nur verbunden vorstellte und vorzustellen fähig war. Wir hätten es

also nicht mit einer Täuschung, sondern mit einer Selbsttäuschung zu thun. Und es gilt, über deren Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit Rechenschaft zu geben.

Die Wissenschaft hat unter allen Völkern, die sie bis jetzt hinter die eigentliche Geschichte zurückverfolgen kann, einen Zustand des Bewußtseins angetroffen, dem der Begriff dessen, was wir Geschichte nennen, noch gänzlich fehlt, wo die Ueberlieferung der Väter gebildet und umgebildet wird ohne Rücksicht auf die wirklichen Thatbestände, aber auch ohne Reflexion auf mögliche Abweichungen davon. Die Sage, wie wir dies Ineinander von geschichtlicher Ueberlieferung und freier poetischer Bearbeitung nennen, glaubt an sich selbst, oder vielmehr es fällt ihr gar nicht ein, über die Identität dessen, was sie erzählt und was wirklich geschehen, nachzudenken. In den Anfangszuständen, wo nur mündliche Rede herrscht, fehlt die Möglichkeit späterer Berichtigung überlieferter Angaben, es gebricht an einem Maßstab für das Wirkliche; daneben aber gebricht es aus Mangel an Breite der Weltkenntniß wie an Länge der Rückerinnerung in die Vergangenheit ebenso an einem Maßstab für das Wahrscheinliche. Daraus folgen zwei scheinbar ganz entgegengesetzte Erscheinungen. Einestheils wird Alles auf den eigenen Leib zugeschnitten: wer keine fremden Existenzweisen kennt, sei es aus eigener Anschauung oder Belehrung Anderer, der wird sich unwillkürlich alle anderen Menschen und ihr Leben nach seinem Bilde vorstellen. Anderntheils ist aber auch die größte Fähigkeit vorhanden, Alles zu glauben, was aus der Ferne und Fremde erzählt wird, von der Uebermacht früherer Geschlechter oder von Schätzen und Wundern anderer Länder. Man hat eben noch nicht zwischen Glaublichem und Unglaublichem zu scheiden gelernt. Aus dem Homerischen Epos lesen wir unmittelbar die Sitten ab, wie sie zur Zeit der Dichtung herrschten; wir sind aber gewiß, daß solche Wunderdinge, wie sie dort geschildert werden, zu jener Zeit nicht vorkamen. Der moderne Geschichtsforscher sucht aus den empirisch festgestellten Thatsachen den Geist herausreden zu lassen; das Sagenalter trägt den eigenen Geist in die erzählten Ereignisse ein. Wir bemühen uns zuerst treu und trocken die Facta aufzufinden: dem

Mythus steht fest, daß geschehen ist und so geschehen, was und wie er sich es angemessen denkt, daß etwas geschehe.

Denken wir nun folgerichtig einen solchen Zustand des ungeschichtlichen oder vorgeschichtlichen Bewußtseins durch, so können wir nicht dabei stehen bleiben, die Sage als ein unbestimmtes Etwas aus dem ganzen Volke, der Volksseele wie man sagt, hervorgehend zu denken, geradesowenig wie ein Volkslied plötzlich von einer Menge zugleich angestimmt wird. Es muß immer ein Einzelner sein, in welchem sich dieser Proceß der Sagenbildung oder des Volksliedes vollzieht. Es hat allerdings seine Bedeutung, wenn man sagt, das Epos und Volkslied haben keine eigentlich individuellen Urheber, sondern seien die Geburt der ganzen Gemeinschaft; denn in solchen Zuständen, in denen sie entstehen, spricht der Einzelne nur aus, was Allen im Sinne liegt, und außerdem bleibt es nicht Eigenthum des Einzelnen, sondern ein Jeder erlaubt sich, sei es aus Unachtsamkeit auf die Fassung des ursprünglichen Erfinders, sei es in absichtlicher Verbesserung oder unbewußter Umdichtung, zuzufügen, abzunehmen, umzugestalten. Die Trennung von dem Einzelbewußtsein und dem allgemeinen, die sich bis zur Feindschaft steigern kann, wie sie sich in vorgerückteren Zeitaltern der Bildung findet, ist noch nicht eingetreten.

Alles dies scheint nun freilich nur von den Anfangszuständen der Völker zu gelten, von denen die dem Schriftgebrauch vorhergehen. Allein soweit nicht der Mangel an Schrift diesen Zustand bestimmt, soweit ist er auch sonst möglich, wenn die anderen Bedingungen eintreffen, um ein geschichtsunbewußtes Leben zu erzeugen und zu erhalten. Ein solches mag in geschlossenen Kreisen wohl bestehen, auch wenn bereits draußen die Wissenschaft ihre Arbeit treibt. Für die Zeit, um die es sich für uns insbesondere handelt, liefern allein schon die ersten Evangelien den Beweis, daß sie zu Sagenbildung fähig und aufgelegt war. Man hat zwar das Gegentheil behauptet, aber das schlägt den Thatsachen geradezu in's Gesicht: stecken denn nicht die römischen Natur- und Geschichtschreiber jener Zeit voll von Sagen, Wundern, Vorzeichen? Freilich, die werden von denselben Theologen kurzer Hand als unglaub-

würdig gestrichen, die von den evangelischen Wundern kein Krümchen umkommen lassen wollen. Wie beim Heldenepos es der nationale Stolz ist, der seine Befriedigung sucht, und der ästhetische Sinn, der die Erzählung lenkt, so ist es hier das innere religiöse Bedürfen und Empfinden, was die Geschichte bestimmt. Die ersten Christengemeinden sind thätig, die Ueberlieferung von ihrem verklärten Meister auszuschmücken und in's Wunderbare zu steigern; von Mund zu Mund, man kann auch sagen von Herz zu Herz wächst und wandelt sich die Kunde. Wenn wir uns aber vorstellen können, wie in mündlicher Ueberlieferung Einer den Andern ändert und überbietet, warum wollen wir uns sträuben, einem schreibenden Evangelisten dieselbe Freiheit zuzugestehen? Schwieriger zwar scheint es, wenn man geschriebene Berichte vor sich liegen hat, freie Aenderungen darin anzubringen, als bei blos gehörten Erzählungen; aber wiederum ermuthigen auch die vorgefundenen Abweichungen der schriftlichen Aufzeichnungen, wie sie der Veränderlichkeit der mündlichen Tradition entsprechen, am eigenen Theil ebenso weiter zu ändern und zu bessern, natürlich in der Voraussetzung, der Wahrheit nur immer mehr gerecht zu werden. Wie weit die schriftstellerische Freiheit in dieser Beziehung ging, zeigen die ersten Evangelien lehrreich genug; denn in diesen können die Abweichungen von einander durchaus nicht allein der mündlichen Ueberlieferung und den Verfassern nur das Amt, dieselbe treu wie sie sie hörten niederzuschreiben beigemessen werden, sondern ihre eigene selbständige Thätigkeit wird an vielen Stellen sichtbar. So wäre es doch seltsam, wenn dem einen Evangelisten Erzählungen von himmlischen Botschaften immer nur als Traumgesichte sollten zu Ohren gekommen sein (Matth. 1, 20. 24; 2, 12. 13. 19. 22), dem andern stets als Engelsendungen (Luc. 1, 11. 26; 2, 9). Und Willkür zeigt sich darin, wenn Matthäus sein Ahnenverzeichniß Jesu nach einer schematischen Eintheilung von je vierzehn Gliedern gestaltet trotz des vorliegenden Widerspruchs des Alten Testaments (1, 17). Lucas aber hat in seinem Evangelium die Auffahrt Jesu auf den Abend des Auferstehungstages gelegt (24, 50 f.); dagegen ist in der Apostelgeschichte, die unzweifelhaft von dem=

dahin zusammenfassen, daß, wie man gesagt hat, die Pseudonymität nach der Sitte jener Zeit und der Anschauung unseres Schriftstellers gleichbedeutend ist mit der Anonymität, die in unseren Tagen von der öffentlichen Meinung als sittlich durchaus zulässig anerkannt wird. (Pseudonym hier natürlich nicht in dem Sinne eines erdichteten Namens, sondern eines sonst schon bekannten Schriftstellernamens.)

Wir haben den Verfasser unseres Evangeliums bisher der Ueberlieferung gemäß immer Johannes genannt, aber ihn zugleich doch immer wie einen nach= apostolischen Jünger behandelt, dem eine Periode der Entwicklung bereits vorlag. In der That scheint das eine unumgängliche Folgerung aus der Auffassung des Evangeliums, die wir vertreten. Zwar hat man die Möglichkeit betont, daß auch ein unmittelbarer Jünger Jesu, um so mehr, je geistvoller er war, den Entwicklungsgang der Gemeinde in sich selber mit habe durchleben können und durch den Paulinismus sich über seinen früheren Standpunkt hinausführen lassen — wenn die Sage recht hätte, sollen ja wirklich Petrus und Paulus in Friede und Freundschaft in Rom mit einander gewirkt und die Kirche gegründet haben. Mit Petrus aber und Jakobus wird Johannes zusammengenannt, die drei als Specialgefährten Jesu, hernach als Häupter der Gemeinde von Jerusalem, und von Johannes wird dann ein späterer Aufenthalt als Bischof in Ephesus überliefert, wo er bis in's höchste Greisenalter völlig in dem Geiste thätig gewesen sei, den sein Evangelium zeigt. Man kennt die Erzählungen von der Bekehrung des Räubers und von der letzten Predigt, die er immer wiederholte „Kindlein, liebet euch". Allein, wie aus psychologischen Gründen eine so tiefgreifende religiöse Wandelung im Alter unwahrscheinlich ist, und noch unwahrscheinlicher eine Behandlung von selbsterlebten Thatsachen in der ideel umbildenden Manier unseres Schriftstellers, so zeugen auch gewichtige historische Angaben wider eine solche Annahme. Nach den einzig sicheren Zeugnissen aus der Apostelzeit selber, den Schriften des Paulus, standen Jakobus und Kephas und Johannes, „die für Säulen angesehen waren", an der Spitze der judenchristlichen Gemeinde, mit der einen Compromiß zu schließen über die gegenseitigen Wirkungsgebiete und =methoden Paulus min=

destens 17 Jahre nach seiner Bekehrung nach Jerusalem reiste (Gal. 2, bes. 9). Der Aufenthalt in Ephesus ist neuerdings beanstandet worden, die Sagen, die sich an ihn knüpfen, würden dann abhängig vom Evangelium nachträglich entstanden sein. Jedenfalls stimmt die Charakteristik, die sie geben, wenig mit der der Synoptiker. Jesus hatte ihn und seinen Bruder, die Söhne des Zebedäus, „Donnersöhne" genannt (Marc. 3, 17). Diesem Namen entsprechend wehrte er einem Menschen, der Teufel austrieb in Jesu Namen, weil er nicht mit ihnen folgte (Marc. 9, 38; Luc. 9, 49), wollte ein andermal Feuer vom Himmel regnen lassen über ein Samariterdorf, das Jesus und seine Schaar zu herbergen weigerte (Luc. 9, 51). Auch ist bezeichnend für die unserm vierten Evangelium völlig entgegengesetzte Sinnesart, daß von ihm erzählt wird, er habe mit seinem Bruder den Herrn um die beiden Ehrenplätze, zu seiner Rechten und seiner Linken, in seiner Herrlichkeit gebeten (Marc. 10, 37) Auf die Offenbarung, die dem Johannes zugeschrieben wird, gehen wir nicht ein, da die Bestimmung ihrer Verfasserschaft noch zu wenig gesichert erscheint, um an dem allerdings dem Evangelium sehr fremden Ton und Inhalt des stark jüdisch gefärbten Buches einen Anhalt zu gewinnen.

Wie stellt sich aber das Evangelium selber zu seinem Verfasser? Daß es keinen Zweifel darüber läßt, wirklich den Apostel Johannes zum Urheber haben zu wollen, braucht kaum erwiesen zu werden. Alle irgend bedeutenderen Apostelnamen, wie wir sie aus den Synoptikern kennen, kommen vor, nur der des Johannes fehlt, dafür aber tritt ein Ungenannter auf, der immer nur mit Umschreibungen bezeichnet wird als der, welchen der Herr lieb hatte u. s. w., zuweilen auch nur als „ein anderer Jünger"; und wie um den nicht genannten Namen besonders zu markiren, nennt das Evangelium Johannes den Täufer immer schlechtweg Johannes, ohne seinen bekannten Beinamen, da es keinen andern Johannes von ihm zu unterscheiden hat. Daß aber der Name dem Errathen überlassen bleibt, hat gewiß seine Bedeutung. Zunächst ist doch dieser Jünger von dem der Synoptiker gänzlich verschieden. Nichts von dem, was von ihm überliefert war, findet Aufnahme im vierten

Evangelium, statt dessen bringt dieses eine Reihe eigener Züge. Nach den Synoptikern war Johannes ein galiläischer Fischer und wurde von seinem Kahn fortgerufen zur Nachfolge Jesu (Matth. 4, 21); nach Johannes ist er ein Bekannter (vielleicht selbst ein Verwandter, welche Bedeutung der Wortlaut ebenso zuläßt) des Hohenpriesters (18, 15) und ein Schüler des Täufers, von dem er nebst Andreas als der erste Jünger zu Jesus übergeht (1, 35. 41); vermuthlich soll er also auch als Judäer gelten. Nach den Synoptikern verlassen alle Jünger ihren Herrn vor der Kreuzigung, nach Johannes ist der Lieblingsjünger der einzige der aushält.

Ferner muß die geheimnißvolle Umschreibung des Jüngernamens sehr auffallen, wenn man sie als Selbstbezeichnung eines Apostels denkt; denn es scheint der Bescheidenheit wenig entsprechend, statt seines einfachen Namens nur lobpreisende Bestimmungen zu wählen und sich als Liebling und Busenjünger hervorzuheben. Endlich kommt hinzu, daß dieser Jünger Dinge von sich bezeugt, die er will gesehen haben, die mit leiblichen Augen sich gar nicht wahrnehmen lassen. Bei jenem Ausfließen von Blut und Wasser aus dem Leichnam Jesu versichert er mit scharfer Betonung seine Augenzeugenschaft (19, 35), und doch ist das nur eine symbolische Thatsache, ein äußerlicher Vorgang der Art hat nicht stattgefunden, einfach weil er nach der Versicherung der Wissenschaft nicht stattfinden kann. Aber der, welcher die Geheimnisse seines Herrn an seinem Busen erfährt (13, 25 f.), der weiß auch anders zu schauen als mit leiblichen Augen.

Wenn er nun aber den Apostel Johannes zum Bürgen nimmt für seine Geistesanschauungen, so geschieht das in derselben Weise, wie er auch andere Personen in seinem Evangelium behandelt. Wie er den Täufer, wie Jesus selbst, und andererseits die feindlichen Juden ihrer fleischlichen Einzelheit entkleidet und zu abstracten Vertretern von Ideen macht, wie er gleichermaßen Thatsachen zu Symbolen wandelt, so macht er es auch mit der Person des Verfassers, er macht ihn zum Träger eines Princips, den Vertreter einer höheren Offenbarung. Wenn er aber nicht sich selbst nennt als den, dem diese höhere Anschauung zutheil geworden, sondern einen

Apostel als solchen vorschiebt, so geschieht das in dem Bewußtsein, nicht etwas willkürlich Neues, sondern etwas apostolisch Sicheres zu geben, das aus derselben Quelle stammt wie die alt apostolische Predigt und dieselbe Autorität verlangen darf. Wie wir etwa ein Buch einem Freunde, auch einem schon gestorbenen, widmen, um die innige Geistesgemeinschaft mit ihm anzudeuten, so eignete die literarische Sitte jenes Zeitalters eine Schrift dermaßen dem fremden Namen zu, daß dieser als Verfasser gelten sollte, wie der Schreiber selbst überzeugt war, daß er wirklich der geistige Urheber sei. Welche Anknüpfungen der Verfasser des vierten Evangeliums vorgefunden haben mag, um gerade Johannes auszulesen für den Träger seiner Ideen, das zu bestimmen bedarf noch künftiger verwickelter Untersuchungen, in welche die vorher angedeuteten Streitfragen über den Aufenthalt des Johannes in Kleinasien und über die Verfasserschaft der Offenbarung nebst Anderem einschlagen. Deutlich ist aus dem Evangelium selbst, daß sein angeblicher Autor Johannes, dem ganzen Sinn des Werkes entsprechend, die Höhe des Apostelamtes einnehmen soll und sein Nebenbuhler Petrus oft in der naivsten Weise hinter ihn zurückgedrängt wird.

Nicht Petrus ist der erstberufene (Matth. 4, 18; 10, 2), sondern neben Andreas ein ungenannter Jünger des Täufers, eben Johannes. Die Verleugnung des Petrus wird erwähnt, aber die unmittelbar darauf folgende Reue, deren die Synoptiker gedenken, verschwiegen. Nur unter des Johannes Fürsprache ist er in den hohenpriesterlichen Palast eingelassen, den er nach den Synoptikern allein betritt. Ihm wird der Schwertschlag in Gethsemane zur Last gelegt, den die Synoptiker einem Ungenannten zuschreiben. Nach der Auferstehung findet ein förmlicher Wettlauf der Apostelfürsten zum Grabe statt, in welchem der andere Jünger es dem Petrus abgewinnt. Das Bekenntniß des Petrus konnte bei seiner großen Bedeutung nicht wohl übergangen werden, aber es fehlt die Antwort des Herrn, die ihn als Grundfelsen der Kirche anerkennt, und dafür tritt an den Höhepunkten der Erzählung immer der Jünger, welchen Jesus lieb hatte, in der größten Auszeichnung hervor. Im Anschluß an eine allegorisirende gnostische Deutung der

Jungfrau Maria als Kirche ist jüngst die Vermuthung aufgetaucht, daß auch bei der Hochzeit von Kana wie unterm Kreuz die Erwähnung der Maria bei Johannes in gleichem Sinne geschehe. Dann würde der Auftrag des Gekreuzigten an Johannes, sich seiner Mutter als der eigenen anzunehmen, unmittelbar das Gegenstück bilden zu der Ertheilung der Würde des Oberhauptes an Petrus.*)

*) Bei der Hochzeit von Kana würde die Bitte der Maria um Wein die Klage der Gemeinde Gottes über den Mangel an geistigem Leben in Israel bedeuten.

VI.

Schlußbetrachtung.

Johannes zeigt in seiner ganzen Art eine gewisse Doppelseitigkeit, ein Schwanken und Schweben zwischen Wirklichkeit und Ideal, einer derben Materialität und einem Vergeistigen des Thatsächlichen, und ein Verbinden von beidem zu unbestimmten Gestalten, das ein festes Ergreifen und deutliches Verständniß vielfach erschwert und das zum großen Theil die Ursache der mystischen Stimmung ist, die man ihm allgemein zuschreibt. Diese Doppelseitigkeit ist aber nicht blos eine Manier der Darstellung, sondern sie läßt sich bis in den Kern der ganzen Anschauung zurückverfolgen, indem als die Grundlage des Evangeliums die Einigung des göttlichen Logos mit einer bestimmten irdischen Menschengestalt hervortritt. Wir haben uns diese Verbindung zu erbaulichem Zweck und aus kritisch geschichtlichen Gründen wieder zerlegt und die Fleischeshülle wieder abgestreift, um das Bild der Religion, das Ideal der Menschheit sich enthüllen zu sehen. Aber ist nicht die Verbindung, die wir auflösten, die Verbindung von Ideal und geschichtlicher Wirklichkeit, die Verbindung des Gottessohnes mit einem geschichtlichen Individuum gerade das wesentliche Merkmal und die entscheidende Behauptung des Christenthums selber? Wir fanden doch auch, daß Johannes den Proceß der Vergöttlichung Jesu von Nazareth nur fortgeführt, nicht selber angesponnen habe, daß seine Anschauung den Höhepunkt der ganzen neutestamentlichen

Entwicklung bilde und die Grundlage für die kirchliche Fortgestaltung. Damit ist schon gesagt, daß das Christenthum, wo es immer als solches aufgetreten ist, stets die Person Christi zu seinem Mittelpunkt, zu seinem Bekenntniß, die wunderbare Einheit von Gott und Mensch zum Gegenstand seines Dogma und Cultus gehabt hat, daß es niemals — außer allein zu den Lebzeiten Jesu selber — im „Christenthum Christi" bestanden hat — ein Ausdruck, den Lessing aufgebracht und der ihm nur zu gern nachgesprochen wird. Geben wir also nicht das Christenthum auf, wenn wir diese Scheidung vornehmen eben an dem, dessen Zusammenfügung seine Besonderheit ausmacht? Man ist gewiß berechtigt so zu fragen, und das Bedenken, das zu dieser Frage drängt, ist es gewesen, was Lessing trieb, sich hinter das Christenthum Christi zu verschanzen, weil es ihm unmöglich däuchte, die bisher für Christenthum gehaltene Verquickung von persönlicher Frömmigkeit und geschichtlichen Thatsachen für sich aufrecht zu halten. Seit ihm und Kant ist unsere Bildung dabei verblieben, die innerste Erfahrung des Geisteslebens für unabhängig zu erklären von Thatsachen früherer Jahrhunderte, deren Wirklichkeit doch höchstens bis zur Wahrscheinlichkeit erhärtet werden kann.

Verfallen wir nun nicht, wie es scheint unrettbar, dem Anathem des ersten Johannesbriefes, der mit ausdrücklichen Worten bezeugt: „ein jeglicher Geist, der da bekennt, daß Jesus Christus ist in das Fleisch gekommen, der ist von Gott, und ein jeglicher Geist, der da nicht bekennt, daß Jesus Christus ist in das Fleisch gekommen, der ist nicht von Gott. Und das ist der Geist des Widerchrists" (4, 2, f.)? Das ist nämlich gegen doketische Irrlehrer gemünzt, d. h. solche, die das göttliche Princip, das in Jesus zur Erscheinung kam, von seiner menschlichen Persönlichkeit trennten und z. B. den Logos leidenslos sich aus ihm zurückziehen ließen, als er auf Erden den Tod erlitt. Daneben aber werden als Ketzer gebrandmarkt solche, die wie die Ebioniten in Jesus nicht mehr sahen als einen erleuchteten Lehrer, und auch zu dieser Abweichung von der Kirchenlehre scheint ja die geschichtliche Kritik zu verführen.

Es ist nun wohl kein Unglück, Ketzer zu heißen, d. i. zur

Minorität der Gläubiger gehören, manche sittlich ernste Männer haben geradezu gemeint, alles Gute und alle Wahrheit immer auf der Ketzerseite finden und der Kirche stets unrecht geben zu sollen; wir Protestanteu ohnehin sollten in Erinnerung unser's Ursprungs des Ketzernamens wenig oder eher als einer Ehre achten; aber der Klarheit und Wahrheit wegen ziemt es die Namen zu prüfen: Scheltnamen sind nicht blos sittlich ein Makel für den der sie anwendet, sie verwirren auch die Begriffe. Den Standpunkt eines kritisch historischen Lebens Jesu schlechtweg ebionitisch zu nennen oder den modernen Rationalismus dem alten Arianismus an die Seite zu stellen, könnte doch nur einer oberflächlichen Betrachtung der Aehnlichkeiten oder einer absichtlichen Beugung der geschichtlichen Entwickelung möglich sein; wer die Zusammenhänge jener Secten und Richtungen kennt, weiß auch was die Würdigung des Stifters des Christenthums für das Ganze ihrer religiösen Auffassung zu bedeuten hat. Person und Sache der neuen Religion hatten sich so innig verschmolzen, daß je größer und eigenthümlicher die eine geschätzt ward, desto größer und eigenthümlicher auch die andere. Im Logos fanden wir den Ausdruck der Erhabenheit und Vollendung zugleich mit der Neuheit des Evangeliums; dem entgegengesetzt bildeten die Ebioniten die Fortsetzung jener Judenchristen, die das Christenthum nur als verändertes Judenthum faßten, und an den Formen des alten Cultus, an Beschneidung und Speisegesetzen festhielten. Wir aber, wenn wir auch Jesus unter die Menschenkinder zählen, theilen doch die Ueberzeugung des vierten Evangeliums von der Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit, die Meinung vom Gesetzesende, vom Tod Jesu als Schluß der ganzen Religionsökonomie und Beginn einer neuen. Statt in der Gefahr zu stehen zum Judenthum zurückzufallen, ist es gerade unser Bestreben noch rückständige jüdische Elemente völlig auszuscheiden, alles was noch an Werthhalten von Aeußerlichkeiten sich findet, alle Ausschließlichkeit und Selbsterhebung zu verbannen. Wir stehen auf einem Boden alter christlicher Bildung, deren Einfluß in Gesetzgebung, Sitte, moralisches Urtheil eingedrungen ist, es fällt uns nicht ein den Proceß der christlichen Geschichte leugnen

oder rückgängig machen zu wollen, wir freuen uns vielmehr und geniessen seiner Früchte. Und wenn uns jetzt unsere Ueberzeugung nöthigt, uns von der bisherigen Lehre und Gottesverehrung der Kirche loszusagen, dann können wir doch nimmer als feindliche Nachbarn betrachtet werden, sondern wir sind wie die erwachsenen Kinder, die aus dem Elternhause ausziehen mit Dank für Alles, was es ihnen gewesen und gegeben hat, denen es aber zu selbständiger Arbeit zu enge wird.

So könnte man die Behauptung wagen, wie sie auch thatsächlich aufgestellt ist, daß was auf den ersten Anschein als Auflösung des Christenthums sich giebt, doch nur ein Vorgang innerhalb seiner eigenen Grenzen sei, eine Fortbildung seiner Geschichte, und die scheinbare Zertrümmerung seines Bestandes vielmehr eine Verklärung seines Wesens. Das Neue Testament selbst wie die bisherige Kirchengeschichte könnten als Beweise herbeigezogen werden. Denn weist nicht das Neue Testament vielfach über sich selber hinaus? Jesus hat gesagt, daß neuer Wein auch neue Schläuche verlange, er selbst aber hat sich wie es scheint auf Andeutungen späterer Entwicklungen beschränkt und die beengenden Formen des Judenthums ertragen. Erst nach und nach, nicht ohne heftiges Widerstreben der ersten Christusjünger, gelang es, den neuen Gehalt der Religion auch in neue Formen zu fassen; aber wie viel fehlt selbst bei Paulus und Johannes daran, daß der neue evangelische Geist ganz befreit wäre aus fremdartigen, ihm unangemessenen Gedankenformen! Bei Johannes sahen wir den jüdischen Messiasbegriff ganz machtlos geworden, aber eine andere dem Evangelium als solchem eben so fremde Lehrform, die Schöpfung hellenistisch jüdischer Bildung, beherrscht in der Logosidee den christlichen Gedankengehalt.

Das Wunder gehört durchaus in den Vorstellungskreis der alten Welt mit ihrem Mangel eines Naturbegriffs. Wir sahen Johannes ringen mit der Aufgabe, die Wunder zu vergeistigen, doch kommt er nicht so weit, das äußere Geschehen derselben ganz preiszugeben, wir aber können, für diesen weiteren Schritt auch seine Autorität in Anspruch nehmen. Von seiner Lehre vom ewigen Leben ist geredet worden (III), wie er die ganze Fülle der sonst

nur in's Jenseits verlegten Gotteserkenntniß und Seligkeit in die diesseitige Erfahrung unseres wirklichen Menschenlebens hereinzieht. Wenn er daneben an einer erst künftigen Auferstehung festhält, also auf halbem Wege stehen bleibt, so bestätigt er nur sein eigenes Wort von der Fortbildung der religiösen Lehre durch den Geist, den Jesus senden werde.

Sollen wir noch dessen gedenken, wie langsam und spät, wie oft nur gegen Meinung und Willen der vermeintlichen Nachfolger Christi und der Kirchen die Grundsätze der Freiheit und der Duldung gegen Sklaverei und Fanatismus zur Geltung gekommen sind, deren Keime doch sicherlich im Neuen Testament liegen?

Auch die Kirchengeschichte scheint kaum Einsprache erheben zu dürfen, wenn eine so wesentliche Umwandlung der religösen Anschauung, wie die ist, welche unser modernes Bewußtsein verlangt, dennoch den Anspruch erheben wollte noch Christenthum zu bleiben; denn welche Wandlungen hat nicht schon die christliche Religion und Kirche erlebt! Wer würde, wenn er die allmähliche Entwicklung des einen zum andern nicht kennte, glauben dasselbe Wesen vor sich zu haben, wenn man ihm die ersten Gemeinden des Paulus zeigte und das byzantinische Hofdogma und das mittelalterliche Rom mit Papst und Clerisei, Mönchen und Kreuzfahrern, und zum Schluß die reformatorischen Kirchen mit ihren nüchternen Gottesdiensten und aufgeklärten Pfarrern! Da scheint ja Alles verschieden, nichts gleich und fest geblieben, weder Verfassung noch Gottesdienst, weder Lehre noch Sitte. Je nach dem Parteistandpunkt des Einzelnen vereinfacht sich freilich diese seltsame Vereinigung widerspruchsvoller Gestalten unter demselben Religionsnamen, indem der Protestant den Katholicismus für Verirrung vom reinen Christenthum, der Katholik den Protestantismus als Abfall erklärt. Aber die geschichtliche Betrachtung sieht doch die Continuität aller dieser Erscheinungen und begreift, indem sie den Entwicklungen Schritt für Schritt folgt, das Zusammenfassen derselben zu einer religiösen Einheit. Wenn wir hier insbesondere auf die Lehrentwicklung zu achten veranlaßt sind, so finden wir ein dauerndes Ansteigen des Dogma von der Göttlichkeit Christi

und der Verbindung der beiden Naturen in ihm in der alten Kirche. Ueber den Logos des Johannes hinaus wird Christus in die Gottheit selbst als „gleich an Wesen mit dem Vater" hinaufgerückt. Mit dem Erstarren des dogmatischen Triebes beim Uebergewicht der praktischen Tendenzen des Abendlandes blieb diese Lehre in den scholastischen Jahrhunderten des Mittelalters wesentlich unberührt, um erst mit der Reformation neue Keimkraft zu bewähren. Denn statt daß die Reformation in der Bekämpfung und Verneinung der Kirche zugleich ihr Dogmensystem zu verneinen sich angeschickt hätte, ließ sie die mehr theoretischen Lehren die ihrem nächsten Bestreben seitab lagen, wie die Lehre von der Dreieinigkeit und die von der Gottmenschheit, unangetastet stehen; ja als sie daran ging, auch hier selbständig zu werden, da machte sie den Versuch einer noch consequenteren Ausbildung der Kirchenlehre von den beiden Naturen in Christo, der dann aber freilich eben durch seine scharfe Durchführung die ganze Unhaltbarkeit des Dogmas zu entdecken diente.

Und das ist ja der Proceß, den wir überhaupt seit der Reformation sich vollziehen sehen. Was die alte Kirche aufgebaut hat an Lehre und gottesdienstlichen Formen, das wandert Stück um Stück in den Feuerofen der protestantischen, erst biblischen, dann überhaupt allgemein vernünftigen und geschichtlichen Kritik. Gemäß dem Losungswort, das die Reformatoren gegeben hatten: zurück zur Bibel, machte man den ganzen Gang der christlichen Entwicklung rückwärts mit beschleunigter Schnelligkeit durch. Die spätesten Mißbräuche des Katholicismus kamen zuerst an die Reihe, Ablaß, Beichte u. s. w., dann die Papstgewalt, die Priesterwürde; in der Lehre das Fegfeuer, das Verdienst der guten Werke, bis dann weiter auch an die letzte Quelle dieser Vorstellung, die Lehre von der Genugthuung durch das überschüssige Verdienst Christi, der Zweifel sich wagte und zu den Dogmen von der Dreieinigkeit und Menschwerdung voranschritt.

So ist sicherlich die Stufe, auf welcher wir stehen, ohne Sprung und Willkür erreicht, und es mag ohne Widersinn gesagt werden, daß das Christenthum jetzt zu dem Punkt gekommen sei,

wo es selber verlangt, seiner bisherigen Existenzform entkleidet zu werden, mit seiner geschichtlichen Gestalt seine äußere Autorität aufzugeben, um fortan unbeschränkt durch ein Kircheninstitut oder ein Lehrsystem nur noch als freie geistige Macht weiterzuwirken.*)

Welchen Werth hat nun aber dieser Beweis der Berechtigung für die modern Frommen, sich Christen nennen zu dürfen? Da sind drei Beziehungen zu unterscheiden. Religion, Kirche und Wissenschaft. Daß es für die Wissenschaft von Interesse sein muß, den Stammbaum jedwelcher Anschauung und Geistesmacht zu verfolgen, versteht sich von selbst. Für die Kirche handelt es sich gar um Leben und Bestehen. Für die Religion aber als solche, für die Sicherheit und Kraft unserer Ueberzeugung von der Wahrheit ist es gleichgültig, ob der Zustand, in welchem ich mich befinde, ob die Gedanken, die Hoffnungen, die mich erheben und trösten, ob die Liebe, die mich erwärmt und treibt, Christenthum heiße oder wie sonst. Bedeutet das den Menschen isoliren und den Einfluß der Geschichte leugnen? Behaupten wir damit, daß jeder Einzelne sich seine Religion selber schaffen solle? Nein, so wenig wie auf allen anderen Gebieten, sind wir gesonnen auf dem religiösen die geschichtlichen Zusammenhänge abzubrechen. Wer wird auch meinen, daß er seine Vorstellungen von Gott und göttlichen Dingen, daß er das Gefühl für gut und heilig, daß er die Ideale seines Herzens, kurz sein religiöses Fühlen und Denken rein aus sich selbst geschöpft, nur aus eigenem Erfahren und Arbeiten erworben habe; denn wie könnte sich der Einzelne, zumal im Kindesalter, freihalten von fremden Anregungen und Belehrungen, von der Gewalt fremder Muster? von dem geistigen Ideengehalt seiner näheren und ferneren Umgebung, und von dem, was wir öffentliche Meinung oder Gemeingeist nennen? Es sind gerade die selbständigsten Geister, welche sich

*) Hienach wird man den Verfasser wohl des Vorwurfs der Gedanken- und Zusammenhangslosigkeit entlasten, wenn er in seiner „Natürlichen Religion" die volle Unabhängigkeit seiner religiösen Ueberzeugung vom Christenthum behauptet und dennoch in den „Betrachtungen" vom Christenthum als der vollendeten Religion, gleichbedeutend mit der Humanitätsreligion redet.



am klarsten des Zusammenhanges mit ihrem Geschlecht und ihrer Zeit bewußt sind, welche wissen, wie sie eingesponnen sind mit ihren Meinungen und Gesinnungen, mit Tichten und Trachten in's Gewebe der Menschheit und ihrer Geschichte; erst aus dieser Einsicht erwächst die wahre Freiheit und die Fähigkeit, seine eigene Besonderheit wirksam gelten zu machen für's Allgemeine. Es wird auch Niemand leugnen, daß das Christenthum einen hervorragenden Antheil an den Einflüssen auf seine Ueberzeugungen, auf die Art seiner Frömmigkeit habe. Außerdem daß unwillkürlich, ohne daß wir uns ihrer erwehren könnten, die Religion unseres Landes und unserer Brüder auf uns einwirkt: das Neue Testament liegt uns so nahe, daß in der That es Keiner umgehen kann, der sich irgend mit religiösen Dingen beschäftigt. Wie von selbst kleiden sich unsere religiösen Erfahrungen in die classischen biblischen Ausdrücke und Wendungen. Und nun gar der, den das Neue Testament verkündigt — wer unter uns unterläge nicht dem Zauber seines Bildes! Wir wollen es nicht uns, nicht unseren Kindern entziehen, wir wünschen es, wenn wir fremden Völkern die Schätze unserer Bildung zuführen, auf die Spitze ihrer sittlichen Cultur zu pflanzen. Wie wenig stumpf die Gegenwart zu diesem Bilde sich verhält, das hat die lebhafte Theilnahme an den Verhandlungen über das Leben Jesu bewiesen. Es war doch nicht das geschichtliche Interesse an der Begründung einer weit hinter uns liegenden Vergangenheit; denn wo träfe die scharfsinnigste Untersuchung über einen rein historischen Gegenstand, und gälte es die größten Männer und Gegenstände, und verspräche sie die außerordentlichsten Ergebnisse, derartige Aufnahme? Darum richtete sich die Schätzung des Publikums auch nicht nach der Güte der wissenschaftlichen Leistung, sondern nach dem Grad der religiösen Wärme und der Begeisterung der Darstellung. Es war das Verlangen nach Auskunft und Sicherheit über den Anfang unserer Religion, es war die Theilnahme an ihrem Stifter und Helden, was Beifall und Abscheu bestimmte.

Auch diese Blätter, die dem Leser eine Beschäftigung mit einer alten religiösen Schrift zumuthen, beweisen, daß wir unserstheils nicht willens sind, uns vom Segen der Geschichte etwas abzubrechen.

Nur daß wir trotz alledem bei Lessing's Thesis verharren; ja wenn etwas zu lernen ist aus der kritischen Behandung des Lebens Jesu, so ist es eben die Bestätigung dieses Satzes, denn worauf ließe sich der Ausdruck „zufälliger Geschichtswahrheiten" treffender anwenden als auf dies Knäul von Vermuthungen und Wahrscheinlichkeiten eines Lebens Jesu.

Für eine frühere Frömmigkeit wäre es vielleicht tödtlich gewesen, hätte man ihr den Halt der Autorität des Christenthums entzogen, oder hätte man den idealen Gehalt aus der geschichtlichen Erscheinung losgetrennt. Gerade dies uns anstößige Versenken des unsichtbaren Ideals in einen sichtbaren Menschenleib mochte segensreich wirken für jene Geschlechter unserer Väter, denen es unmöglich fiel, den Geist ohne Leib zu denken und rein geistige Wirkungen zu verstehen. Andererseits war für die sittliche Verdorbenheit und Erstorbenheit der römischen Kaiserzeit vielleicht der einzige Weg, wieder zum Glauben an die Menschheit zu gelangen, daß ihr in einer bestimmten geschichtlichen Person die Wirklichkeit eines göttlichen Lebens voll Gottes- und Menschenliebe vor die Anschauung gebracht wurde. Es war eben das religiöse Bedürfniß, das sich diese mythologischen Formen schuf. Aber welche Antriebe des Guten verlieren wir mit der Einsicht, daß die Todtenerweckungen Jesu im jüdischen Lande und daß sein eigenes Erstehen aus dem Grabe fromme Sagen sind? Was verliert unsere Andacht an Innigkeit, wenn sie Gottesmittheilungen nicht mehr vermittelt denkt durch den einen Gottmenschen? Hängt die Macht unserer Menschenliebe, die Ueberzeugung der Verpflichtung zur Barmherzigkeit an dem einzigen Beispiel jener aufopfernden Liebe auf Golgatha, unsere Schätzung von der Güte unseres Geschlechts, der Besserungsfähigkeit des Einzelnen, der Vervollkommnungsfähigkeit des Ganzen an der Sicherheit eines einzelnen sündlosen Daseins? Mag doch die herzbrechende Liebe und Alles, was wir als eigenthümlich christliche Tugenden zu nennen pflegen, sich so plastisch ausgeprägt haben in jenem Jesus, wie sie noch nie zuvor auf Erden dagewesen ist und gewirkt hat, mag von ihm aus in Strömen diese Liebe sich ergossen haben von Geschlecht zu Geschlecht: jetzt ist sie einmal da, diese Liebe; warum also, wenn wir

sie um uns und in uns warm und voll empfinden, noch die Forderung, ihrem Ursprung nachzuforschen? Sind wir weniger frei, wenn wir den Namen dessen nicht kennen, der uns unsere Fesseln abgenommen hat? Nur ein religiöses Motiv giebt es, das uns nach dem geschichtlichen Ursprung unseres Heils fragen lassen kann, die Dankbarkeit. Aber um diese handelt es sich hier nicht. Keiner versagt sie. Sondern um die Gebundenheit an eine positive Religion und die Selbstherrlichkeit des eigenen Gotteslebens.

Ungleich schwieriger und verwickelter ist das Verhältniß der Kirche zu der vorliegenden Aufgabe, das Christenthum über sich hinauszuführen. Um gegen die Geistlichkeit billig zu sein, wird man ihr zuerst das Recht der Accommodation einräumen müssen, denn es handelt sich um eine wenigstens theilweis pädagogische Anstalt. Die Geistlichkeit würde ihrem Beruf schlecht entsprechen, wollte sie die neugewonnenen Ergebnisse der Wissenschaft unmittelbar in die Gemeinden hineintragen. Ihr Amt ist das geistliche Leben zu pflegen, und so wenig gerade der Gewissenhafteste seine eigene Frömmigkeit von der erkannten Wahrheit zu trennen im Stande ist und zu ihr hinzuleiten sich gedrungen fühlen muß, so ist doch die größte Rücksicht auf die vorgefundenen Zustände geboten. Es lassen sich freilich keine allgemeinen Vorschriften geben für dies Verfahren, sondern es muß der individuelle Tact eintreten, um für die Einzelfälle zu bestimmen, wie weit das Alte mit Wahrheitsliebe beizubehalten, um weder frommen Frieden zu gefährden, noch der Wahrheit den Weg zu sperren, wie es mit dem Neuen zu vermitteln sei. Solche Accommodation ist von der Liebe geboten. Sie gebietet sich auch von selbst um der Verständlichkeit willen, denn sie thut im Grunde nichs Anderes, als was jeder Wissende dem Unwissenden gegenüber thut. Natürlich fällt sie da fort, wo man, wie in den meisten städtischen Gemeinden, der modernen Anschauung bereitwillig entgegenkommt, und es ist eine wunderliche Verschiebung, wenn die Prediger dann eine Accommodation ihrer Zuhörer an veraltete Sprach= und Denkweisen früherer Geschlechter verlangen.

Die Anbequemung soll bewußt gehandhabt werden. Nur zu häufig verfällt der sie ausübt ihr zum Opfer und bleibt selbst auf

den mittleren Stufen stehen, die doch nur den Weg bilden sollten, auf die Höhe zu gelangen. Anschauungen, die wir als Mittel gelten lassen, um die Gemeinde von der altgläubigen Denkweise zur neuen überzuführen, müssen wir verwerfen, wenn sie als selbständige systematische Ansichten auftreten. Nach zwei Seiten hin steht die moderne Geistlichkeit in dieser Gefahr, nach den beiden Seiten, die den vorher bezeichneten Ketzereien des Ebionitismus und des Doketismus entsprechen, Denkarten, die Schleiermacher als die Abwege von der richtigen orthodoxen Mitte gekennzeichnet hat. Die theologisch kritische Forschung kommt hinzu, den Irrthum, den ihr Amt ihnen nahe legt, zu begünstigen. In dem Rückgang nämlich zum ursprünglichen Christenthum, den die Reformation eingeleitet hat, sind wir jetzt dahin gelangt, daß wir nicht beim Neuen Testament und dem, was es uns berichtet, einfach stehen bleiben, sondern noch dahinter vorzudringen suchen in die geschichtlichen Anlässe der sich uns als Sagen erzeigenden Evaugelienberichte und der als parteiisch gefärbten Briefe und Erzählungen, uud unbegnügt im Neuen Testament selber große Abstände zwischen den Abfassungszeiten der einzelnen Schriften gefunden zu haben mit entsprechenden Unterschieden der dogmatischen und historischen Ansichten und Darstellungen, möchten wir noch eine Schicht tiefer graben und den Schriftstellern einen Bestand der Dinge abgewinnen, wie sie selber uns nicht zu geben willens sind, und so hat die Kritik ein Bild der ersten Gemeindezustände und ein Bild des geschichtlichen Jesus entworfen, die vielfach mit Ueberlieferungen des Neuen Testamentes selbst in Widerspruch stehen. Die Resultate schienen das Streben der freien Kirchenrichtung durchaus zu rechtfertigen, indem wir hinter alles Kirchenthum und hinter die ausgeprägte Satzung zurückgeführt werden in ein Bereich noch flüssiger Formen und Ideen, in einen Zustand der Schwebe und Unbestimmtheit, starken Triebes, aber unvollkommener Ausbildung, lautern Sehnens und Ringens, aber ungewisser Gestaltung — an der Spitze ein Mann von völlig nationalem Gepräge nach Denkart, Sprechweise, Temperament, der sich in mannigfach deutbaren Gnomen auszudrücken liebt, auch ohne Scheu, gangbare mit zu benutzen, und statt dogmatischer Sätze

bald herausfordernde Pointen, bald große ethische Principien aufstellte, mit scharfen Streitreden den Gegnern diente, seine Reformgedanken aber nur sporadisch und andeutend fallen ließ: kurz, ganz das Gegentheil von dem, was man kirchlicherseits im Evangelium und in Christo zu finden gemeint, und gerade das, was dem Bedürfniß der Zeit abzuhelfen schien. Man konnte glauben, in Erfüllung des protestantischen Princips selbst dies neugewonnene Bild der christlichen Ursprünge, dies nun wahrhaft aufgedeckte „Christenthum Christi" an die Stelle des kirchlichen Gottmenschen und der überirdisch verklärten Anfänge der Gemeinde setzen zu dürfen; man konnte versucht sein, von der Kanzel geschichtlich zu erweisen, daß, was die Zuhörer bisher für Christenthum gehalten, gerade kein Christenthum sei, daß die Neuerer nur das alte echte wiederherstellten. Und was ist damit gewonnen? Mit dem besten Willen die Religion zu reinigen verfällt man der Menschenvergötterung! Denn zum Gegenstand der Predigt und des Gottesdienstes wird nun ein Menschenkind erhoben. Ein menschlicher Religionsstifter löst den ewigen Mittler ab, ein Rabbi mit Messiastitel den Himmelskönig zur Rechten der Majestät, der kommen wird zu richten die Lebendigen und die Todten; ein Zimmermannssohn soll der Gemeinde nun leisten, was ihr bisher der fleischgewordene Gottessohn gewesen ist: da muß dann mit rhetorischem Aufwand die Lücke ausgefüllt werden zwischen menschlicher Liebe und Verehrung, die wir dem jüdischen Lehrer entgegentragen, und der Ehrfurcht und Anbetung, welche die Kirche ihrem überirdischen Haupt widmete. Die Wurzel aber des Uebels ist nichts Anderes als die Befangenheit in dem Grundmißgriff des Christenthums, das religiöse Eigenleben abhängig zu machen von äußerem Geschehen, die innigsten Gemüthsbedürfnisse in Untersuchungen zu verwickeln über historische Glaubwürdigkeit alter Berichte und Berichterstatter, wovon die Ausgänge der Orthodoxie im Supernaturalismus des vorigen Jahrhunderts und die Apologetik unserer Tage die kläglichsten Zeugnisse bereits abgelegt haben.

Die geschilderte Schule ist dem Rationalismus blutsverwandt. Der hielt seiner Zeit zähe an den Resten der alten Dogmatik fest

und zog nur widerstrebend einen Fuß um den andern aus dem alten Kirchenlager heraus. Jetzt wachen sie über den geschichtlichen Resten, die ihnen die wissenschaftliche Kritik übrig läßt und preisen sie als das echte Christenthum. Das Gegenstück zu dieser Denkart werden wir in der mystischen Strömung der Theologie, unter Anhängern von Schleiermacher und Rothe, finden. Hier wird die Kritik mit ihren Resultaten eben so bereitwillig angenommen; allein statt sie zu Grunde zu legen dem eigenen Glauben, wird das ganze geschichtliche Gebiet entschlossen geräumt und der wissenschaftlichen Arbeit zu alleinigem Besitz preisgegeben. Damit geht dem Christenthum nichts verloren, wird behauptet, denn unabhängig von jeder äußern Thatsache, die der Geschichte angehört und damit auch der Kritik der Wissenschaft, besteht dasselbe in einem rein innerlichen Verhalten des Menschen und seinen Gemüthserfahrungen. Die Haupterfahrung ist die Einwirkung des christlichen Gemeingeistes, des „idealen Christus". Dieser ist es, den die Kirche als Gottessohn verehrt. Dieser ist auch im Neuen Testament einzig als Gegenstand des Glaubens verkündigt. Von ihm gelten alle die Wundererzählungen, die der geschichtlichen Kritik zum Anstoß gereichen. Ihr bleibe es überlassen, die Durchblicke auf den einfach menschlichen Hintergrund auszuspüren; die wahrhaft religiöse Betrachtung geht über den geschichtlichen Anlaß sofort zu dem daraus erwachsenen Idealgebilde, von dem Jesus der Geschichte zum Christus des Glaubens fort. Johannes und Paulus sind naturgemäß die Lieblinge dieser Anschauung, wie die Synoptiker die jener andern. Und von kirchlichen Strömungen zieht sie am meisten die Mystik an. Zwar legt sie Gewicht darauf, mit der Kirche aller Zeiten und ihren Gläubigen sich eins zu wissen, es ist der „alte Glaube", den sie predigen will — auch hierin entgegen jenen anderen reformatorischen Neuerern. In der That hat ja auch die Kirche stets gelehrt, daß es für's Heil auf die innere Bethätigung des Menschen, auf das persönliche Erleben im Glauben ankomme, mag dieser als erworben oder in freier Gnade geschenkt gedacht werden. Doch erst die Mystik legt das Uebergewicht auf die Seite des innerlichen Lebens und benutzt die äußeren überlieferten Thatsachen wesentlich

als Symbole des geistigen Geschehens. Maria wird zur gläubigen Seele, in der das Göttliche empfangen und geboren wird, Christus wird völlig so das Princip des Guten und Heiligen, daß sein persönliches Wesen ganz zu verschwinden scheint. Wäre aber damit die moderne Mystik gerechtfertigt, sich der älteren Schwester gleich zu stellen? Wir kennen doch schon aus der Rechtgläubigkeit die Art, wie die Wundererzählungen von der Predigt benutzt werden als sinnbildliche Darstellungen seelischer Zustände, und wir wissen, daß trotz solcher Behandlung doch kein Zweifel an der geschichtlichen Wirklichkeit des symbolisirten Vorgangs bestand. Es ist auch den alten Mystikern nicht eingefallen, so wenig wie Johannes, ihrem Vorgänger, die Thatsächlichkeit der von ihnen geistig gedeuteten Geschichte zu leugnen. In dem naiven Zusammenbestehen geschichtlichen Vertrauens und ideeller Deutung beruht gerade die Eigenthümlichkeit der Mystik. Bei den Modernen dagegen ist Alles bewußte Reflexion. Es bedarf gelehrter Proceduren, um zu ihren Sätzen zu gelangen. Wie kommen wir dazu, das Ideal „Christus" zu nennen, das innerlich Erlebte mit einem historisch nur verständlichen Begriff zu bezeichnen? Es ist durch Auslegung zu erweisen, daß schon bei den biblischen Schriftstellern die geschichtliche Erscheinung verschwinde vor dem Idealbild, es wird aus kritischer Forschung gerechtfertigt, daß man die heilige Geschichte als bloßes Symbol benutze, indem gezeigt wird, daß der ganze Mythenkranz des Evangeliums nur als Ausdruck religiöser Ideen betrachtet werden könne, die sich in der Phantasie der ersten Gemeinden zu geschichtlichen Sagen verdichtet haben. So wird also schließlich auch hier unsere Frömmigkeit wieder in geschichtliche Untersuchungen hineingezogen. Aus der Befreiung von äußerer Autorität wird auch hier nur größere Knechtschaft. Denn bis jetzt hatte doch der Protestant seine Bibel zur Hand zum Vergleichen und Berichtigen dessen, was sein Pastor ihm sagte, aber wenn die Berufung auf gelehrte Kritik erst entscheiden sollte, wäre er ganz in fremde Hände geliefert.

Man sage nicht, daß es ein leerer Wortstreit sei, den wir führen. Die praktischen Folgen liegen grell genug vor. Die Orthodoxie will nichts Anderes als Umkehr oder, wie sie sagt, Bekehrung

unserer ganzen Bildung: sie erkennt keine Wohlthätigkeitsbestrebungen, keine Humanitätsanstalten als echt an, die nicht Namen und Stempel des alten Glaubens tragen. Die aufopferungsvollsten Werke der Nächstenliebe, wenn sie nicht im Namen Christi geschehen, sind nur Beispiele von Ruhmsucht oder Modesache u. dgl., höchstens aus einer anfliegenden Begeisterung entstanden, die nicht ausdauert. Die wissenschaftliche Kritik wird leichtsinniger und freventlicher Beweggründe verdächtigt, als ob sie das Heilige herabzusetzen, nichts über dem eigenen sündlichen Wesen Erhabenes anzuerkennen von vornherein entschlossen wäre. Die milderen Parteien aber und unsere Freisinnigen beider Richtungen, die zu so hartem Urtheil sich nicht entschließen können und doch daran festhalten, daß alles Beste unseres sittlichen Thuns und alles wahre religiöse Leben im Christenthum wurzele, die bekennen mehr oder weniger bestimmt die Lehre Richard Rothe's von einem „unbewußten Christenthum". Was heißt das? Entweder haben diese unbewußten Christen religiös doch nicht Alles und leisten etwa ohne Christi Gnade, was die Gläubigen für sich nur durch diese für möglich halten — dann zeiht man sich selber der Selbsttäuschung; oder wenn sie doch wesentlich Alles, was religiös nöthig ist, haben, so wäre es ein bloßer Mangel an geschichtlicher Bildung, nicht einzusehen, daß sie ihren religiösen Besitz Christus verdanken. Will also die liberale Kirchenpartei das Heil der Kirche nicht auf geschichtliche Beweisführung abstellen, so kommt sie in die seltsame Lage, dem kirchlichen Indifferentismus gewähren zu lassen, soweit er nicht auf religiöser Gleichgültigkeit beruht, sondern auf der immer weiter greifenden Ueberzeugung, daß Kirche und Religion zweierlei Dinge sind.

Der kirchlichen Praxis steht die Accommodationspartei in gleicher Halbheit gegenüber. Selbstverständlich werden die alten Formen weiter gebraucht und nur das Anstößigste leise entfernt. Aber auch wenn die Reform der Kirche in's Auge gefaßt wird, wenn von der Zukunft die Rede ist, in welcher die Kirchenformen wieder der wirkliche Ausdruck des neuen Bewußtseins sein sollen, auch dann geht Wunsch und Hoffnung nicht weiter, als auf Reinigung und Erneuerung des vorhandenen. Die Predigt soll

sonntäglich wiederkehren, nur mit anderm Inhalt; das geistliche Amt bestehen bleiben, nur ohne jegliche Priestermiene; die Kirchenverbände sollen erhalten werden, nur mit veränderten Organen der Verwaltung. Ob aber diese Formen bei solcher Behandlung auch noch Sinn und Werth behalten? Der Erfolg wird's lehren. Glücklich, wer ihn abwarten kann in der Ueberzeugung, daß es nur praktische Interessen sind, die da in's Spiel kommen, daß das Heil nicht davon abhängt!

Druck von G. Pätz in Naumburg a/S.

